

الحكيم الترمذي

ونظريته في الولاية

الدكتور

عبد الفتاح عبد الله بركه

الجزء الأول

من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية

الحكيم الترمذي

ونظريته في الولاية

الدكتور
عبد الفتاح عبد الله بركة

الجزء الأول

من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ *

الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ * لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا

وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ.

[يونس ٦٢ - ٦٣ - ٦٤]

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ، ولى الحمد وأهله ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أول المسلمين ، وخاتم النبيين ، ومن تبعه ووالاه إلى يوم الدين . وبعد :

فإن الأمم المجيدة ، ذات الحضارات التليدة ، لا تخلو من فترات تنتابها خلالها حالاتُ ركودٍ وخمود ، نتيجة لعوامل مختلفةٍ داخلية وخارجية ، تختلط عليها أمرها ، وتوقف حركتها وسيرها ، وقد تنحرف بها عن سواء سبيلها إلى نهج غير نهجها ، وغاية غير غايتها ، لكنها لا تلبث فى ساعة صحو أن تعود إلى نفسها وتستطلع مكنون ضميرها ، وما استسر فى أعماق وجدانها ، فتقبس من أنواره لمحات هادية تنير لها حاضرها ، وترسم طريق مستقبلها .

وأمتنا الإسلامية تمر فى هذه الحقبة من الزمن بفترة من فتراتها الحرجة تجعلها فى أمس الحاجة لمثل هذه المراجعة ، حتى تكتشف من جديد المبادئ التى ترسبت فى أعماقها عبر قرون طويلة بنت فيها عزها ومجدها ، وشيدت حضارتها وتاريخها على أسس قوية طاولت الزمان ، وصارعت الحدثان .

إن الأمة الإسلامية تقف الآن فى مفترق الطريق ، إما أن تنساق أمام حضارة مادية حسية مسرفة ، تهدد مبادئها ، وتحرف قيمها ، وتمسخ مثلها ، وإما أن تتمسك بمبادئها وقيمها الإسلامية السامية ، فتخرج من حدود المادة الضيقة لتشرف عليها وتسخرها لغايات عليا تعطى حياة الإنسان معناها ، وتحقق لها هدفها ومرماها .

ولقد بدأت بوادر الصحو تستعلن بيننا فى تلك الحركة الفكرية والعلمية التى

تستهدف العودة إلى منابعنا الأصيلة الصافية ننهل منها ونعل ، وهى حركة جديرة أن تضع أقدامنا على الطريق ، لو لم تتدخل تلك الأيدى الغريبة التى ما فتئت تعبث مجاهرة مرة ومستخفية أخرى ، فى محاولات مستميتة ، لترتق صفوها ، وتعرقل خطوها ، سالكة فى سبيل محاربتها وسائل شتى ، ليس أخفاها تشويه تراثنا الفكرى والحضارى ، باسم العلم والبحث الحر ، ولا أقدر على فهم هــذا التراث الإسلامى ومعرفة دقائقه من أهله وذويه ، فهم إذا قالوا صدقوا ، وإذا حكموا كانوا أقرب إلى الصواب .

وبحثنا عن الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية يُسهم فى ذلك كله : فهو من ناحية مساهمة فى كفكفة غلواء الحضارة المادية ، وكبح جماحنا عن الانزلاق إليها كلية ، وذلك بالنظر إلى تلك الحضارة الشامخة ، والعزة الباذخة ، التى كانت مشيدة على أسس إسلامية عميقة ، تنبض بالروح والحياة ، فنعرف هذه الأسس من أصولها ، حتى نستكمل عناصر ذاتيتنا ، ونستأنف بقية رحلتنا سادة مسلمين ، أعزة مؤمنين . والحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية من الدعائم القوية الروحية الإسلامية ، بحيث تعتبر دراسته أساساً هاماً لإدراك عمقها وقوتها وأصالتها ، وتمهــيداً لإرساء قواعدها ، ونشر مبادئها .

وهو من ناحية أخرى مساهمة فى تجلية وجه الثقافة الإسلامية فى صورة واضحة نقية ، حرة من الزيف ، بريئة من التشويه . فلقد جرت عادة الذين فى قلوبهم زيغ أن يتبعوا ما تشابه من هذا الدين ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله ، كما جرت عادتهم بتتبع أعلام هذه الأمة يتلمسون ناحية غامضة من حياتهم أو أمراً مبهماً من آرائهم ، فيضفون عليهم من أوهامهم ما يخدعون به البسطاء ، ويروجونه على الأدعياء ، تشــويها لتراثنا ، وصرفا لأنظارنا عن الاستفادة الصحيحة من هذا التراث .

والحكيم الترمذى علم من هؤلاء ، تعرض فى حياته لمثل ما تعرض له أمثاله من اضطهاد ، وأهملت كتب التراجم والتاريخ فى إعطائنا تفاصيل دقيقة عن حياته ،

كما ظلت آثاره وأعماله الفكرية إما بعيدة عن متناول الباحثين ، أو مغلفة بغلاف ظاهرى من الغموض والإبهام ، فكان فى ذلك كله فرصة مناسبة لأمثال هؤلاء أن يجدوا فى حياته وآرائه مثاراً للشكوك تضاف إلى رصيدهم فى محيط الثقافة الإسلامية ، كما كان يضع صعوبة بالغة أمام الباحثين المنصفين الراغبين فى التعرف على ملامح شخصيته ، وعلى حقيقة مذهبه .

ولقد ظهرت فى الآونة الأخيرة حركة نشيطة لبعث تراثه وإخراجه وجعله فى متناول الباحثين . فبالإضافة إلى كتابه « نوادر الأصول فى معرفة أخبار الرسول » المطبوع فى استانبول عام ١٢٩٣ هـ أخرج الدكتور على عبد القادر وأربرى عام ١٩٤٧ م كتاب « الرياضة وأدب النفس » للحكيم الترمذى ، مع مقدمة تعرضا فيها لشىء من حياته ونشاطه العلمى ، وذكرا ثبتا بالمعروف من كتبه الموجودة والمفقودة ، ثم تعرضا للحديث عن مبادئه جعلاه فى معظمه لمعالجة آرائه فى الولاية وختم الولاية ، مرتئيين فى ذلك خروجاً عن المبادئ الإسلامية بطريقة لا يوافق عليها العالم الإسلامى على أى ناحية من النواحى .

وبعد ذلك أخرج الدكتور عثمان إسماعيل يحيى تصـــنيفاً مفيداً لمؤلفات الترمـــذى وذلك فى نشرة ما ســـينيون ، الجزء الثالث عام ١٩٥٧ ، Mélange L. Massingnon, Vol. III (Damas, 1957) PP. 411 — 480.

ثم أخرج الدكتور نقولا هير عام ١٩٥٨ كتاب « بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب » المنسوبَ إليه مع مقدمة موجزة ذكر فيها ما روى فى ترجمته ، وأشار إلى صلته بالملامتية ، ثم ذكر كشفاً بأسماء مؤلفاته تضيف — كما يقول — إلى الكشوف السابقة أسماء مخطوطات جديدة ، وتعدل القديم منها ، وقد نشر له بحث فى كتاب (١)

---

(١) Third Edition, 1960. P. 121 .

The World of Islam. Studies in Honour of Philip K. Hitti.
عن الحكيم الترمذى ، لا يكاد يخرج عن هذه المقدمة .

ثم أخرج له الدكتور عثمان يحيى فى عدة أعداد من مجلة « المشرق » اللبنانية كتاب « ختم الأولياء » ، وهو كتاب كاد يعد مفقوداً لا نعرف عنـــه إلا تلك الأسئلة الصوفية التى نقلها ابن‌عربى فى صدد الإجابة عليها ، حتى عثر عليها وأخرجها مع مقدمة احتوت على رسالة للحكيم ترجم فيها لنفسه تحت عنوان « بدء شأن أبى عبد الله » ، كما تعرضت هذه المقدمة بالمثل لما ذكرته كتب التراجم مع ذكر بعض شيوخه وتلامذته ، ثم وضع تحليلا لمجموعة مكتبة ليبزج رقم ٢١٢ من رسائل الحكيم الترمذى ، ولمجموعة مكتبة ولى الدين رقم ٧٧٠ من رسائله أيضاً ، وهو تحليل مناسب ومفيـــد ، انتقل منه إلى دراسة عن كتاب ختم الأولياء من حيث موضوعه وتحقيقه ، ومع أنها كانت أقرب الدراسات من الناحية الموضوعية لكنها كانت سريعة وغير متعمقة مما جعلها بحيث لا يعتمد عليها . وقد أخرج هذا الكتاب فى بيروت بعد ذلك عام ١٩٦٥ م فى كتاب مستقل .

ثم قام الأستاذ حسنى زيدان عام ١٩٦٥م بإخراج كتاب « الصلاة ومقاصدها » مع مقدمة استفاد فيها استفادة تكاد تكون حرفية من مقدمة الدكتور عثمان يحيى على كتاب « ختم الأولياء » ، كما أخرج فى نهاية عام ١٩٦٩ م كتاب « الحج وأسراره » المنسوب إلى الحكيم الترمذى .

بالإضافة إلى هؤلاء قام الدكتور عبد المحسن الحسينى بدراسة واسعة عن « المعرفة عند الحكيم الترمذى » اعتمد فيها على التفريعات والاستنتاجات الشخصية ، فلم يكن بحثه مستوعباً أو شاملا للمقدمات اللازمة للوصول إلى نتائج كاملة فى هذا المجال ، وكان ذلك راجعاً فى المقام الأول ، إلى أنه — مع اعترافه بأن مذهب الحكيم الترمذى مذهب قائم على الولاية — لم يكتشف أسس نظريته فى الولاية ، وليس من السهل أن تجتلى صورة نظريته فى المعرفة منفصلة عن جذورها العميقة فى نظريته عن الولاية . وقد يكون له العذر فى أن كتاب « ختم الأولياء » ،

وهو هام جداً فى هـــذا المجال ، لم يكن قد عثر عليه حين قيامه بهذه الدراسة وقد نشر هذا البحث عام ١٩٦٨ م .

كما تعرض الدكتور أبو العلا عفيفى إلى فكرة الحكيم الترمذى عن ختم الولاية فى كتابه « التصوف . الثورة الروحية فى الاسلام » وقد نشره عام ١٩٦٥ م ، ولما لم تكن المصادر عن ذلك متوفرة عندئذ فقد اعتبر فكرة ابن عربى — على ضوء دراسته له — ممثلة لهذه الفكرة فى الثقافة الإسلامية .

ولقد اتجهت إلى دراسة الحكيم الترمذى دون أن ألتزم بوجهة نظر معينة ، وتركت النصوص وحدها تحدد لى خطة البحث واتجاهاته ونتائجه ولم يكن فى متناول يدى حين بدأت البحث من كتب الحكيم المطبوعة غـــير كتاب « نوادر الأصول » طبعة استانبول ، وكتاب « الرياضة وأدب النفس » إخراج الدكتور على عبد القادر وأربرى ، وكتاب « بيان الفروق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب » إخراج الدكتور نقولا هير وكتاب « ختم الأولياء » المنشور فى مجلة المشرق اللبنانية بإخراج الدكتور عثمان يحيى .

وأما بقية كتبه ورسائله فقد كانت مخطوطة ومبعثرة بين مختلف مكتبات العالم فى فرنسا وألمانيا وتركيا وسوريا والهند وغيرها ، وكانت دار الكتب المصرية تحتفظ بنسخة مصورة لمجموعة باريس ، وهى تحتوى على اثنتى عشرة رسالة من كتبه ورسائله ، كما كانت توجد بعض رسائل أخرى فى الدار مثل كتاب العالم ، والفروق ، والجمل والاحتياطات ، والرد على المعطلة .

ومع المشقة البالغة فى قراءتها ونسخها فإنها لم تكن وحدها كافية لكى أكون وجهة نظر متكاملة عن الحكيم الترمذى ، فما ليس موجـــوداً من مخطوطاته أكثر بكثير مما تحويه الدار ، لذلك التجأت إلى المخطوطات العربية بجامعة الدول العربية ، آملا فى الحصول على نسخة مصورة لما لديهم من صور مخطوطاته ، وظللت أنتظر دورى فى الحصول عليها . نظراً لقلة الورق الحساس حينئذ .

ثم صادف أن كلفت بالسفر إلى خارج البلاد ، فاصطحبت معى أوراقى وما رأيته ضرورياً من مراجعى ، وهنالك استطعت أن أحصل على ما لدى معهد المخطوطات العربية منها ، كما استطعت أن أراسل بعض المكتبات فى الخارج ، وأن أحصل أخيراً على مخطوطة مكتبة ليبزج ، ومخطوطة مكتبة ولى الدين ، وما كان منتقصاً فى معهد المخطوطات العربية من مخطوطة مكتبة الظاهرية .

وبذلك اكتمل لدى محصول وافر ضخم من كتب الحكيم الترمذى ورسائله استغرقت فى قراءته وفحصه ومقارنته ، حتى كاد ذلك يخرجنى من محيط الدراسة إلى محيط التحقيق ، وبدأت بعض النصوص تقع عندى موقع الشك فى صحة نسبتها جميعها إليه ؛ فاستبعدتها كلية من أن تكون مرجعاً أعول عليه فى البحث والدرس ، وذلك مثل كتاب « بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب » الذى أخرجه الدكتور نقولا هير عام ١٩٥٨ م ، وكتاب « الحج وأسراره » الذى أخرجه مؤخراً الأستاذ حسنى زيدان فى نهاية عام ١٩٦٩ .

ولقد بدأ يتضح لى تماماً أن مذهب الحكيم الترمذى يرتكز فى أسسه على مذهبه فى الولاية ، وأنه ما لم يدرس مذهبه ابتداء من هذه النقطة فإنه لا يؤمن أن تتعثر الدراسة وأن تصل إلى نتائج غير وافية أو صحيحة ، فاستعنت الله سبحانه وتعالى ، وجعلت دراستى على بابين اثنين ، جعلت الباب الأول لدراسة حياته ، والباب الثانى لدراسة نظريته فى الولاية .

أما الباب الخاص بحياته فقد اعتمدت فيه على المراجع التى اعتمد عليها الآخرون من كتب التراجم والطبقات ، وعلى رسالته فى ترجمته لنفسه « بدء شأن أبى عبد الله » بالإضافة إلى بعض اللمحات الخاصة المنتثرة فى ثنايا كتبه ورسائله ، وقد خرج الباب الأول لذلك فى ثلاثة فصول :

تحدثت فى الفصل الأول عن نشأته وتكوينه العلمى ، واستطعت أن أصل بالمقارنة والموازنة بين النصوص الخاصة بتاريخ مولده ووفاته إلى أقرب

التواريخ صواباً ، وقد استبعدت من هذه النصوص ما ورد فى كتاب « الحج وأسراره » المنسوب إليه من ذكر حادثة اقتلاع الحجر الأسود التى وقعت عام سبعة عشر وثلاثمائة للهجرة ، وذلك لأن كثيراً من نصوص هذا الكتاب لا ينبث تحت النقد الداخلى أن يظهر زيف نسبته للحكيم الترمذى ، ومنها هذا النص الخاص بالحجر الأسود ، وقد رجحت أن يكون الحكيم الترمذى قد ولد عام خمسة ومائتين ، وأنه عمر مائة وخمسة عشر عاماً ، وأنه توفى عام عشرين وثلاثمائة للهجرة .

كما استعطت أن أقسم تاريخ حياته — بالاعتماد على ترجمته لنفسه — إلى خمس مراحل : مرحلةُ الطفولة والصبا ، ثم المرحلةُ التى تفرغ فيها لتحصيل علم الرأى والآثار ، ثم المرحلةُ التى انصرف فيها إلى سلوك طريق التصوف ، ثم المرحلةُ التى تعرض فيها لحملة من الاضطهاد ، وهى مرحلة متداخلة مع المرحلة الخامسة التى ظهر فيها أمره ، وانتشر ذكره ، وكانت من أخصب المراحل إنتاجاً فى حياته ، ثم ناقشت بعد ذلك الآراء التى تعرضت لسبب تلقيبه بلقب الحكيم ، مبيناً بالأدلة والنصوص أنه كان حكيما بالمعنى الصوفى قبل أى اعتباراً آخر .

وفى الفصل الثانى تحدثت عن خصائص عصره ، ملاحظاً موقع الحكيم الترمذى منها ، فمن الناحية العلمية والدينية ذكرت موقفه من المحدثين ومن أهل الفقه ، متعرضاً لنشاطه فى هذين المجالين ، وكيف أنه كان يُعنى أشد العناية بشأن المحدث أو المتفقه فى خاصة نفسه قبل عنايته به فى حديثه أو فقهه ، مبيناً أن تقصيرهم فى علمهم إنما نشأ من تقصيرهم فى خاصة أنفسهم .

وبينت أن هذا المنهج كان من بين العوامل التى ساعدت على تكاتف أهل هذين العلمين على توجيه التهم إليه واضطهاده .

وقد أشرت إلى تقسيمه لأهل الحديث على أقسام أربعة ، كما أشرت إلى مناقشته لأهل الرأى ، ونقده لمنهج القياس الذى يتبعونه ، وذكرت منهج

القياس الذى يرضيه ، وعقبت على ذلك بمناقشة رأيه فى صلة العلم الباطن بالعلم الظاهر .

ثم تعرضت لموقفه من المتكلمين وعلم الكلام ، موضحاً أن موقفه من علم الكلام كان موقفاً سلبياً على الإجمال ، وأنه كان — فى مسائله — أقربَ إلى موقف السلف .

أما موقفُه من المتكلمين فقد كان واضحاً فى لفت أنظارهم إلى أن المسائل التى يختلفون فيها هى من مسائل الفتنة التى نهينا عنها ، وناقشت عندئذ شبه ماسينيون فى موقف الحكيم من علم الكلام وذكرت نموذجاً من معالجته لمسألة من مسائل هذا العلم بينت على أثره منهجه فى معالجة هذه المسائل .

ثم انتقلت إلى موقفه من المتصوفين ودفاعه عنهم من ناحية ، ومناقشته للأدعياء منهم من ناحية أخرى ، وتركت مجالا خاصاً للحديث عن صلته بالملامتية ، مبيناً أولا أنها فرقة صوفية ذاتُ منهج خاص ، وثانياً مخالفةَ الترمذى لهذا المنهج ، ورأيَه فى أنه مقصر دون الغاية .

أما من الناحية السياسية والاجتماعية ، فقد تعرضت لظهور طائفة الصوفية وعلم التصوف كما تعرضت للمناقشة الحادة التى أثارها مع المذهب الشيعى ، واستهدفت — بطريق غير مباشر — إبرازَ ناحية هامة فى العلاقة بين التصوف والتشيع ، وأن العلاقة — منذ البداية — لم تكن علاقة متابعة وتكامل ، وإن وجدت بعض وجوه المشابهة والتماثل .

ثم ذكرت ما يتعلق باضطهاده ، ورجحت أن أسباب اضطهاده لم تكن أسباباً موضوعية خالصة ، بقدر ما كانت أسباباً شخصية تعتمد على أو هى الشبه والأسباب العلمية ، وأن اضطهاده لم يقع مرة واحدة كما يتبادر عند مراجعة كتب التراجم ، وإنما وقع مرتين على أقل تقدير .

وخصَّصت الفصل الثالث لسلوكه ومجاهداته ، وقد استفدت فى هذا

الفصل استفادة كبيرة برسالته التى ترجم فيها لنفسه « بدء شأن أبى عبد الله » فذكرت متى بدأ تحوله الصوفى ، وكيف قام برياضة نفسه فى هذا الطريق ، وكيف كان أثر اضطهاده فى سلوكه ، ثم كيف انتشر ذكره ، وكثرت تلامذته ، وعقبت على ذلك بذكر نبذة عن مكانته ومنزلته .

وأما الباب الثانى فقد خصَّصته لدراسة نظريته فى الولاية ، واتخذت فى ذلك منهجاً تحليلياً وتركيبياً ، فجعلت أستخرج من كتبه ورسائله ما يتعلق بنقطة نقطة ، ومسألة مسألة ، ثم أضع ذلك موضـــع الموازنة والمقارنة ، ثم أرتبه بحيث يتساوق الجميع ويتكامل فى إطار واحد ، ينبنى بعضه على بعض ، ويسلم بعضه إلى بعض .

وقد جاء الباب الثانى تبعاً لذلك فى سبعة فصول جعلت الفصل الأول خاصاً بعرض فكرة الولاية عرضاً تاريخياً ، منذ عصر الوحى إلى عصر الحكيم الترمذى ، فذكرت الولاية فى النصوص الدينية الشريفة ، حيث صنفت ما أوردته منها إلى ما يمكن أن يلتمس منها من مسائل .

واتضح من ذلك أن قضايا الولاية عند الصوفية ذات أصل دينى ثابت .

وقد أشرت إلى وجهة نظر الشيعة فى الولاية ، وكيف استفاد الصوفية منها ، كما استفادوا من بعض القضايا الكلامية ، ثم أوردت إشارات الصوفية السابقين للحكيم الترمذى عن قضايا الولاية حسب ترتيبهم الزمنى ، بحيث أمكن أن نخرج بانطباع واضح أن نظرية الولاية عند الحكيم لم تنشأ فى فراغ ، ولكنه فى نفس الوقت لم يسبق إليها على هذه الصورة البينة المتكاملة ، الجامعة لأصولها وفروعها فى نسق محكم متماسك بحيث أصبح ابن بجدتها ، وأولَ من جمع بين بدايتها ونهايتها ، كما أصبحت من سماته البارزة لدى الباحـــثين الصوفيين ، والباحثين فى التصوف على السواء .

أما الفصل الثانى فقد جعلته للحديث عن الولاية عند الحكيم من حيث أسُسها

الأولى وقواعدُها الأساسية التى يمكن بمعرفتها التوصُّل إلى فهم رأيه ومذهبه فى باقى المسائل المتعلقة بها ، بحيث أمكننا بالاعتماد عليها البحث فى مسائل الفصول التالية ، فتحدثت عن الأساس النظرى فى الولاية ، وكيف أن الله تعالى ركب الآدمى تركيباً يخالف فيه سائر المخلوقات ، ويجعلُه وحده من بينها أهلا لمشيئته ، وموضعاً لتكليفه ، ومن ثم محلا لولايته ، وقد تطلب ذلك من الآدمى أن يجاهد نفسه فى مشيئتها وتدبيرها تعظيما لمشيئة مولاها وركونا إلى تدبيره .

ثم شرحت بالتفصيل تقسيمه لطرق الولاية إلى طريق أهل الصدق ، وطريق أهل المنة ، وكيف أن طريق الصدق يسلك بأولياء حق الله إلى أن يصيروا أولياء الله حيث يسلمهم إلى طريق المنة ، وأن طريق المنة يجمع بين هؤلاء الذين خرجت لهم المنة من باب الرحمة ، بعد أن سلكوا طريق الصدق ، حتى رحمهم الله ونقلهم إلى منازل القربة للصديقين بمنته ، وبين هؤلاء الذين خرجت لهم المنة من باب المشيئة ، فجذبهم واجتباهم بمشيئته ، ووضعت لذلك صورة أساسية فى شكل مجمل لهذا التقسيم .

وقد قارنت بين مقام ولى حق الله ، ومقام ولى الله ، وذكرت السمات الفارقةَ بين الولى المهتدى والولى المجتبى ، حيث تأتى على قمة هؤلاء جميعاً منزلة الولى المحدث الذى نال من أجزاء النبوة أوفر نصيب ، ثم ذكرت بعد ذلك الفرق بين الحديث والإلهام وأجزاء الحديث ، وقد تعرضت خلال ذلك لعدة قضايا من قضايا الولاية منها التفريقُ بين خروج المنة للولى من باب الرحمة ، وخروجها له من باب المشيئة ، ومسألةُ انتقال الولى من الولاية عن طريق الإنابة والصدق إلى الولاية عن طريق الجباية والجذب ، والأساسُ الذى ينبنى عليه توجه المشيئة للمجتبين وتوجه الرحمة للمنيبين ، وحدود الاتفاق بين وجود الاستعداد وتحقق الاجتباء ، وكيف يتم التعارض أو التوافق بين وجود المنة الإلهية وتحقق الإرادة الإنسانية ، ومدى ثباتِ كل من الولى المجتبى والولى المهتدى فى ولايته ، أو تعرضه لخطر السلب .

ثم تعرضت بالتفصيل إلى قضية من أهم القضايا، هى وضع الولاية والولى بالنسبة للنبوة والنبى ، مبيناً تدرجَ مقامات الصلة بالله من أدنى مستوياتها فى طريق الصدق مروراً بطريق أهل المنة من الصديقين ثم المقربين والسابقين ثم المنفردين فى القبضة إلى أعلى مستوياتها فى النبوة والرسالة ، وكيف أن وسائل المعرفة عن طريق الكشف تتدرج فى القوة والوضوح تبعاً لهذه المراتب بدءا بالرؤيا والإلهام والنجوى وارتقاء إلى التوسم والفراسة والحديث حتى تنتهىَ إلى أعلى منزلة يكفر جاحدها وهى الوحى .

وقد استفضت فى شرح ما يراه الحكيم الترمذى من الفروق بين الحديث وهو أعلى مراتب الكشف للأولياء ، وبين الوحى وهو الكلام الواضح الصريح الذى يتنزل على الرسل والأنبياء .

ولقد اتضح من ذلك أن للنبى عقدة النبوة ، وأن للولى عقدة الولاية ، وأن السلسلة بين درجات الولاية ودرجات النبوة قائمةٌ محكمة ، وأن حلقاتها متصلةٌ باعتبار ، ومنفصلةٌ باعتبار آخر .

فهى متصلة تسلم كل حلقة منها إلى ما يليها ، وينتقل الناظر فيها انتقالا متناسقاً مطردا من الأدنى إلى الأعلى ، فتبدأ السلسلة بأولياء حق الله حيث ينالون أنوار العطاء ، ثم ننتقل إلى مرتبة أعلى هى مرتبة الصديقين حيث ينالون منازل القربة ، ويَحِلُّون مجالس النجوى ، وينظرون بنور الفراسة والإلهام ، ثم ننتقل إلى مرتبة أعلى هى مرتبة المجذوبين أهلِ الجباية ، حيث ينالون مع ذلك كله مجالسَ الحديث ، ثم ننتقل إلى مرتبة أعلى هى مرتبة الأنبياء حيث ينالون مع ذلك كله الوحىَ والنبوة ، وننتهى فى آخر السلسلة بمرتبة المرسلين الذين ينالون ذلك كلَّه ، وينالون الرسالة معه .

وهى منفصلة لأن هذا التدرج الذى ذكرناه لا يعنى أن من يبدأ هذه السلسلة يمكن له أن يتدرج إلى نهايتها تلقائياً ، وأن باب كل درجة مفتوح لمن هو فى

دونها ، فذلك يتعارض مع طبيعتها ، لأن الوصول إلى أى مرتبة منها معلق بفيض الرحمة الإلهية ، وبمحض المشيئة الربانية ، وليس يلزم لمن يصل إلى القمة أن يمر بكل هذه المراتب ، ولكنه ينال كل مالها من الاختصاصات والمواهب ، فولى الحباية ينال كل ما يناله ولى الهداية ، وله فوق ذلك طريق الجذب ، وللنبى — على ذلك — طريق النبوة ثم للرسول طريق الرسالة .

ولقد أصبح لزاماً حينئذ أن نعقد مقارنة بين نظريتى الحكيم الترمذى والفارابى عن النبوة فأوردنا إيجازاً عن نظرية الفارابى ملتزمين نصوصه قدر ما أمكن حتى تكون المقارنة أدعى إلى الثقة والاطمئنان ، وقد توصلنا إلى نتائج غاية فى الأهمية من حيث أصالةُ الحكيم الترمذى فى نظريته ، واتساقُ هذه النظرية بعضِها مع بعض ، وشمولُها لكل وسائل الإدراك ، واعتمادُها على جميع نواحى النشاط النفسى فى الإنسان ، وعدمُ وجود شبهةِ تعارضٍ أو تناقض بينها وبين المبادئ الإسلامية ، على العكس فى كل ذلك من نظرية الفارابى ، مع احتمال قوى فى سبق الحكيم الترمذى بهذه النظرية سبقا زمنياً أيضاً .

ولما كان طريق الولاية عن طريق الصدق يعتمد على جهاد النفس ، وكان جهاد النفس أمراً بالغ الأهمية فى حياة الصادقين من الأولياء ، فقد خصصته بالفصل الثالث ، وعالجت فيه ثلاث نواح ترتبط جميعُها بهذا المعنى .

الناحية الأولى عالجتها تحت عنوان جهاد النفس ورياضتها ، وأظهرت الحاجة إلى جهاد النفس من حيث إن الشهوات المركبةَ فيها ليست محمودة ولا مذمومة فى نفسها ، ولكن يتوجه الذم والمدح إلى مجالى استعمالها لذلك احتاج العبد إلى مجاهدتها . كما أظهرت الفرق بين معنى جهادها ومعنى رياضتها وتأديبها ، وكيف كان من مجاهدة العبد أن يروض نفسه ويؤدبها .

وقد ناقشت بعض التهم التى وجهت إلى الحكيم الترمذى فى هذا المجال ، كما قارنت بين منهجه ومنهج الملامتية ، معتمداً على نصوص الحكيم ، فى مناقشته ورسائله لكبار رجالاتهم .

والناحية الثانية ترتبط بمعنى العبودة وترك المشيئة والتدبير ، وقد ذكرت فيها معنى العبادة والعبودة ، ومعنى المشيئة والتدبير المقصودين بالإسقاط والترك ، وكيف أن ترك مشيئة النفس وإسقاطها هو لب جهاد النفس عند الحكيم ، ثم عقبت على ذلك بضرورة الأخذ بهذا المبدأ ، لا فى الحياة الصوفية وميدان السلوك الصوفى فحسب بل فى كافة مجالات الحياة الخاصة والعامة .

والناحية الثالثة هى العلاقة بين التوكل والسعى فى طلب الرزق ، وبينت رأى الحكيم فى ضرورة التكسب ، وكيف يكون الكسب جهاداً للنفس . وكيف كان طلب المعاش رحمة من الله للناس وشرحت معنى تيسير الرزق على قلته أو كثرته ثم متى يجوز ترك الكسب وذلك لمن جعل الهم هما واحدا ، وكيف أن الله يوصل إليه رزقه من حيث لا يحتسب .

ولقد عالجت هذه النواحىَ الثلاث من حيث صلتُها بالولاية ، ومن حيث ارتباطُها بسعى الأولياء فى مختلف طرقهم ومنازلهم .

ثم تطرقت فى الفصل الرابع إلى الحديث عن طبقاتهم ومقاماتهم ، وذكرت أن طبقاتهم تنقسم تبعاً لطرقهم إلى أربع طبقات طبقة الصادقين ، وطبقة الصديقين ، وطبقة المقربين ثم طبقة المنفردين .

وذكرت بشىء من التفصيل خصائص كل طبقة بالنسبة إلى غيرها من الطبقات ، حتى امتازت كل طبقة بمميزاتها الخاصة بها فضل تمييز .

ثم تعرضت إلى ذكر المقامات والأحوال عنده ، وأوضحت أن أمرها لم يكن قد استقر تماماً فى هذا العصر . وذكرت محاولات الحكيم الترمذى المختلفةَ فى هذا المجال ، وارتباطَ هذه المقامات عنده بالأسس العامة فى نظريته عن الولاية ، وكذلك ما يتعلق بها من شأن الأبدال والنجباء والأمناء وصلةَ كل طائفة من هؤلاء بطبقتها فى الأولياء .

وفى الفصل الخامس تحدثت عن علومهم وحكمتهم فى نظرية الترمذى ، فذكرت

ما بين العلم والحكمة من سمات مشتركة ، وسمات فارقة ، وبينت ارتباط درجات الحكمة عنده بطبقات الأولياء ، وما يكون لدى كل طبقة منها من ألوان الحكمة .

ولقد عالجت هذا الموضوعَ من وجوه ثلاثة : المحل الذى تحل به المعرفة أو الوسيلة والأداة التى تحصل بها . ثم الموضوعات التى تتناولها هذه الحكمة ، ثم الصورة أو الكيفية التى تبرز من خلالها .

ولقد تدرجنا مع الحكيم خلال هذه العلوم المختلفة ابتداء من الحكمة الظاهرة التى تتجلى فى علم التدبير وعلم معرفة عيوب النفس وآفاتها ، إلى الحكمة الباطنة التى تتدرج من علم يوم الميثاق إلى علم يوم المقادير ، إلى علم يوم البدء ، إلى علم الآلاء ، وهو علم الصفات حتى نصـــل إلى أعلى ألوان الحكمة وأعزها المتمثلة فى علم الأسماء والحروف .

ولقد تجلت خلال البحث العلاقةُ بين العلم والعمل والولاية ، واتضح جلياً أن الحكمة هى الوجه الآخر لمعنى الولاية وأن الأخلاق هى الوجه الآخر لمعنى الحكمة ، وأن الحكمة والأخلاق يمثل كل منهما الولايةَ من وجهه ، وأنه بالانتقاص من أحدهما ينتقص من معنى الولاية ولقد شبهت شأن الولاية مع الحكمة ومكارم الأخلاق بالجوهرة المتألقة ذات الوجوه المتعددة ، كلما ازداد صفاؤها ونقاؤها كلما انعكس ذلك صفاء ونقاء على سائر جوانبها ، فإذا شابت شائبةٌ أحد وجوهها ظهر أثر ذلك نقصاً فى بريق الوجوة الأخرى .

ثم أشرت إلى فكرته عن حكم العلم الباطن على العلم الظاهر ، وقد أسلمنى ذلك إلى البحث فى حفظهم وبالتالى فى كراماتهم فعقدت لذلك الفصل السادس ، وبينت فيه وجهة نظره الصريحة والصحيحة فى صلة الحكمة بالشريعة ومعنى حفظ الولى عنده ، وكيف أنه يُجَوِّزُ وقوع الذنب من الولى كما يُجَوِّز وقوع الوسوسة فى الحديث مما لا يدع له سندا يستند عليه فيما يبدو من فلتاته التى يعطى فيها للمحدَّثين من خاصة الأولياء سلطاناً فوق كل سلطان حتى سلطان العلم الظاهر .

ثم ذكرت مكانة الكرامة عنده وتعرضت لبعض مظاهر بخصوصها من مظاهر الكرامة عنده :

الأول : سقوط هم الرزق عن بعضهم وكيف أنه يرى أن العبد إذا وصل إلى درجة أصبح الهم عنده هماً واحداً هو التفرغ لعبادة الله تعالى بحيث استغرقه عن متابعة الأسباب النظر إلى ولى الأسباب لم يستبعد أن يتولى الله تعالى إيصال رزقه الذى كتبه له من حيث لا يحتسب وبالوسيلة التى يريد :

والثانى : التبشير بحسن العاقبة : فالترمذى يرى أنه لا يستبعد على الولى إذا وصل إلى درجة المحدثين أن يبشر بذلك :

الثالث : أنه يجوز وجود صور من أنوار الأولياء على مثالهم ، توجد حيث يشاء الله :

الرابع : ما يمكن أن نسميه كرامة جماعية ، لأنها بشأن الأبدال أو الصفوة من الأولياء فى مجموعهم ، فبهم أمان الأرض ، وبهم تقوم الأرض ، وتدوم النعم ، ويدفع البلاء ، وقد استند الحكيم فى كل ذلك على نصوص قوية ذكرت فى موضعها من البحث :

أما الفصل السابع فقد عقدته لمعالجة المشكلة التى كانت تبدو وكأنها عقدة لا تجد لها حلا ، إلا على حساب الحكيم نفسه ، وأعنى بها مسألة ختم الأولياء عنده ، فعلى الرغم من أنها قمة مذهبه ، وتاج نظريته ، فإنها قد عرضته — قديماً وحديثاً — للتهمة ، كما كانت من بين الأسباب القوية الداعية إلى اضطهاده فى أثناء حياته :

ولقد استمرت هذه العقدة دون تمحيص إلى وقت جد قريب ، نجد مثلا لذلك فى كتابات الدكتور على حسن عبد القادر وأربرى ، فى مقدمتهما لكتاب « الرياضة وأدب النفس » ، وعند الدكتور أبى العلا عفيفى فى كتابه « التصوف ، الثورة الروحية فى الإسلام » :

وتابع الدكتور عبد القادر محمود من سبقوه فى اتهامه بأنه يفضل الأولياء على الأنبياء ، وزاد على ذلك فاستنتج أن منهج الحكيم الترمذى يدل على اتجاهه الحلاجى فى استعارته المصطلح الشيعى المتطرف ، وخاصة بالنسبة لحلول النور الإلهى وتسلسله عبر الأئمة عن النور المحمدى ، وإن كان مثله الأعلى هو السيد المسيح ، وذلك فى صفحة ٣٨٦ من كتابه « الفلسفة الصوفية فى الإسلام » وقد كنا نتوقع أن نجد عند الدكتور عبد القادر محمود شيئاً من الإنصاف للحكيم خاصة وأن كتابه قد كتب بعد نشر كتاب « ختم الأولياء » .

بل لقد استعصت هذه العقدة ، وازدادت تعقيداً وتركيبا أمام البعض ، حتى أصبحت شيئاً مقرراً ، إلى درجة أنه عندما اطلع على كتاب « ختم الأولياء » ولم ير فيه ما يثبت التهمة عليه — بعد عما يثبت براءته عما نسب إليه — رأى أن هذا الكتاب قد زيف واستبدلت الفقرة الخاصة بما يثبت التهمة بفقرة أخرى تثبت براءته ، كما حدث من الدكتور قاسم السامرائى فى المقدمة التى كتبها عن إخراجه لرسائل الخراز ، وذلك فى « مجلة المجمع العلمى العراقى » المجلد الخامس عشر ، فقد ادعى أن الخراز فى رسالته « الكشف والبيان » قد حاول الرد على هذه القضية عند الحكيم ، ثم قال فى صفحة ١٧٢ : فالترمذى فى كلامه هنا لا يحملنا على تصديق التهمة التى رماه بها أهل ترمذ ، لأنه لا يقول ذلك بصراحة ، فلو فرضنا أن أهل ترمذ لم يفهموا مراد الترمذى ، لأنهم ليسوا صوفية ، فما بال الخراز وهو صوفى من كبارهم ؟ مضافاً إلى ذلك أنه معاصر للترمذى ؟ أرى أن يد صوفى متستر توغلت فى كتاب « ختم الأولياء » فأضافت إليه ما أضافت ، وجعلت من التهمة سهاماً ترد إلى نحور المتهمين ، لأنه من المستبعد أن يرد الخراز على قول الترمذى هذا الذى لا يحمل معنى التفضيل . وإن مقارنة سريعة بين كتاب « الكشف والبيان » وكتاب « ختم الأولياء » نجد الخطوط واضحة جلية فى أن مراد الخراز كان ردا على الترمذى .

وقد قرأت كتاب « الكشف والبيان » ولم أجد فيه بعد المقارنة السريعة والبطيئة

صلة تربطه بالحكيم الترمذى ، وأنه إذا كان يتصدى للرد على أحد فليس هو الحكيمَ الترمذى .

وليس الأمر أمر فقرة تحذف من كتاب أو تضاف إلى كتاب ، ولكن المسألة مسألة مذهب أو نظرية متكاملة مبثوثة فى كافة رسائله وكتبه ، استخلصتها فى الباب الثانى من هذا البحث — على طوله — وهذه النظرية مبنية — أساساً — على توقير النبوة ووضع مقامها فى المحل الأول فوق كل مقام ، فكيف يمكن أن توجد لديه نبذة واحدة تومئ أو تشير إلى تفضيل الولاية على النبوة ! ؟ إنه بذلك يهدم — ولا شك — أساس نظريته فى الولاية . وقد ظهر ذلك بجلاء عند مناقشتنا لنظريته فى النبوة ومقارنتها بنظرية الفارابى .

ولعل من رموه بأنه يفضل الولاية على النبوة ، وأنه يجعل خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء ، أو أن خاتم النبيين ليس بمعنى آخر النبيين ، لعلهم قد اختلط عليهم الأمر بسبب الخلط بين مقامين — يفرق بينهما الحكيم الترمذى — مقام النبوة ومقام الولاية ، وبسبب مؤاخذته بنتائج لم يذكرها ، ولم يلتزم بها ، بل ربما تعرض لها بالنفى القاطع والاستنكار البالغ .

ولقد عالجت ذلك ، مقررا بادئ ذى بدء ما سبق فهمه — خلال عرضى لعناصر النظرية — من رأيه فى أن للنبوة عقدة وللولاية عقدة ، وأن عقدة الولاية من وادٍ ، وعقدة النبوة من واد آخر ، وأن النبوة أعلى وأعز ، وأن المقارنة — حينئذ — لا تصح ولا تجوز .

كما ذكرت معنى الخاتم عنده ، وأنه يجمع بين معنى الأفضلية والآخرية والحجية معاً ، وأنه لا ينكر معنى الآخرية إلا عند الاقتصار عليه .

ولعل الشبهة تظل قائمة فى النفوس لما وقر فيها من أن الصحابة هم أفضل الأمة من بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأنه لا يتصور أن يأتى بعدهم من يكون أفضل منهم ، ولذلك عالج الحكيم الترمذى صلة الولاية بالزمان والمكان ، مبيناً

أنها لا تقع تحت حكم الزمان والمكان ، وأن المراتب العليا ليست قصراً على زمن بعينه ، وأنه — لذلك — لا يبعد أن يكون فى آخر الزمان من هو أفضل من أبى بكر وعمر رضى الله عنهما .

وعلى الرغم من أنه قد استند إلى نصوص قوية لا تعارضها النصوص الأخرى الواردة فى فضائل الصحابة رضوان الله عليهم ، فإن هذه النصوص لا تتجاوز به مرحلة الإمكان إلى مرحلة الإثبات .

كما أن حديثه عن خاتم الأولياء لم يحدد من هو المقصود به ؛ إن كان هو عيسى بن مريم عليه السلام ، أو هو المهدى المنتظر كما يرى الشيعة ، أو كان يعنى به نفسه .

ولقد التزمت فى بحثى أن أبرز كافة عناصر نظرية الحكيم من خلال نصوصه هو ، بحيث يظهر أتم ظهور كيف أن النظرية كانت متكاملة متماسكة لديه ، ولا تحتاج إلى أدنى تكلف أو تصنع .

ولما كانت هذه النظرية تعالج فى مثل هذا البحث لأول مرة ، فقد كانت فى حاجة إلى التقرير أولا وقبل كل شىء ؛ لذلك تجنبت الإكثار من الموازنات والمقارنات التى قد تؤثر فى وضوح الموضوع الأصلى ، ومع ذلك فلم يخل الحال من مقارنات خفيفة فى الحدود المناسبة التى رأيتها تزيد الفكرة وضوحاً أو تأكيداً ، كما حدث عند مقارنة منهجه مع منهج الملامتية فى جهاد النفس ، وهى مقارنة مستقاة من نصوصه هو ، وكما حدث عند مقارنة فكرته فى طرق الولاية وتقسيمها مع مثيلتها فى بعض أمهات الكتب الصوفية ، وفى آراء المدرسة الشاذلية ، وفكرته فى ترك المشيئة وإسقاط التدبير التى هى بعينها نفس فكرة ابن عطاء الله السكندرى ، خاصة فى كتابه « التنوير فى إسقاط التدبير » وغير ذلك من المقارنات الخفيفة التى تعيننا على تقرير موضوعنا ولا تخرج بنا عن حدوده .

وإنى لأرجو أن يكون هذا البحث على مستوى ما تجشمته فى سبيله من مشقة وعناء ، وأن يحقق الهدف الذى نرجوه منه ، بأن يكون مساهمة حقيقية فى نمو

الشعور الديني الإسلامى ، وأن يزيل الإبهام والغموض الذى كان يلف تاريخ الحكيم الترمذي وآراءه بغلالة من الشك والظنة ، وأن يقدم إليه — فى مجال البحث وعند الباحثين — من التقدير ما هو أهله ، وما يعترف له به ذوو الفضل من المتصوفين .

على أننى لم أكن لأتمكن من الوصول بهذا البحث إلى منتهاه ، وإبرازه على هذه الصورة لو لم أجد ما يكفيني من كتبه ورسائله ومسائله ، ولذلك فإننى أشكر جميع من يسروا لى الاطلاع على هذه المخطوطات ، أو الحصول على نسخة مصورة منها ، أو الذين رغبوا فى معاونتى ولم تمكنهم ظروفهم من ذلك ، وأخص بالشكر الأستاذ محمد مرسى الخولى بمعهد المخطوطات العربية الذى يسر لى وسيلة الحصول على نسخة مصورة لما فى المعهد من مخطوطات الحكيم ، وكذلك الأستاذ توفيق البكرى مدير معهد المخطوطات العربية حينئذ وقد أرسلت إليه وأنا فى الخارج بحاجتى إلى صورة هذه المخطوطات لإتمام بحثى فبادر بالإذن بها رغم ما كان المعهد يعانيه من قلة فى الورق الحساس .

كما أشكر السيدة أسماء الحمصى أمينة المخطوطات بدار الكتب الوطنية الظاهرية بدمشق التى أسعفتنى بصورة لبقية المخطوطة المحفوظة بهذه المكتبة .

وكذلك أقدم خالص الشكر للسيد دينر H. Dener مدير الكتبخانة السليمانية (ولى الدين) لإمدى بصورة ما احتجته من المخطوطة المحفوظة بهذه الدار ، وللدكتور ديبي Dr. Debes مدير المخطوطات بمكتبة ليبزج لإمدادى بصورة المخطوطة التى طلبتها .

كما أننى أقدم جزيل الشكر وخالص الدعاء لأساتذتى جميعاً ، وخاصة فضيلة الدكتور عبد الحليم محمود الذى جمع لنا بين بره الأبوى وتوجيهه العلمى .

والله وحده هو المسئول أن يكتب لنا التوفيق والسداد .

المحرم سنة ١٣٩٠ هـ
مارس سنة ١٩٧٠ م

عبد الفتاح عبد الله بركة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله



الباب الأول

حياته

الفصل الأول

نشـــأته

اسمه ونشأته :

ساق المترجمون للحكيم الترمذى والناسخون لكتبه اسمه ولقبه وكنيته ، واتفقوا جميعاً على أنه « محمد بن على » وأنه يلقب « بالحكيم والترمذى » مع تقديم أو تأخير بين اللقبين ، وأنه يكنى « بأبى عبد الله » ، ولكنهم اختلفوا فيما بعد ذلك من نسبه ، فبعضهم يكتفى بما ذكر ، والبعض الآخر يسوق الاسم إلى ذكر جده الأول ، أو إلى ذكر جده الأول والثانى ، ويختلفون فى اسم كل منهما ، فأبو عبد الرحمن السلمى يذكر فى طبقاته جده الأول فحسب ، ويذكر أنه الحسن قائلا[1] : « ومنهم محمد بن على الترمذى . وهو محمد بن الحسن ، وكنيته أبو عبد الله » ، بينما يذكره الشعرانى فى طبقاته الكبرى على أنه الحسين فيقول[2] : « ومنهم أبو عبد الله محمد بن على بن الحسين الترمذى الحكيم » ، ويتابع السبكى فى طبقات الشافعية[3] ، وأبو نعيم فى الحلية[4] السلمىَّ فى أن جده الأول الأول هو الحسن ، ويذكر السبكى أيضاً اسم جده الثانى فيقول[3] : « محمد بن على بن الحسن بن بشر المحدث الزاهد أبو عبد الله الحكيم الترمذى » .

ويختلف النساخ لكتبه فى اسم جده الأول أيضاً ، ففى مقدمة كتابه « نوادر الأصول » يقول : « نوادر الأصـــول فى معرفة أخبار الرسول لأبى عبد الله محمد ابن على بن الحسين بن بشير المؤذن الحكيم الترمذى » وذلك متابعة لما فى الكتاب نفسه فى الأصل الأول ، كما هو مذكور أيضاً فى بداية كتابه « علم الأولياء » ، المحفوظ فى مكتبة خراجى أوغلو[5] بدون لفظ الحـــكيم الترمذى ، وفى بداية « باب صفة العلم فى الأسماء والحروف المعجمة[6] » ، بينما يستهل كتابه « ختم

---

(١) طبقات الصوفية ص ٢١٧ . (٢) ص ٧٨ .

(٣) جـ ٢ ص ٢٤٥ . (٤) جـ ١٠ ص ٢٣٣ .

(٥) عن الدكتور عثمان يحيى فى فهرسه الذى نشره فى Mélange L. Massignon . III PP. 411-480

(٦) ص ١ من مخطوط الجمعية الأسيوية فى كلكتا رقم ١٠٥٦ .

الأولياء » بقوله : « قال الإمام أبو عبد الله محمد بن على بن الحسن بن بشير الحكيم الترمذى » ، ونقرأ فى صفحة العنون لكتابه « علم الأولياء » المحفوظ بدار الكتب المصرية (١) : « تأليف الإمام العالم العلامة أبى عبد الله محمد بن على بن حسن الحكيم الترمذى » ، وفى مستهل كلامه « على معنى لا إله إلا الله »(٢) : « قال الشيخ الإمام العالم العامل أبو عبد الله محمد بن على بن الحسن الترمذى » ، وفى مستهل كتاب الرياضة : « قال أبو عبد الله محمد بن على بن الحسن الترمذى » وفى صفحة العنوان لكتابه « تحصيل نظائر القرآن » يقول : « تأليف أبى عبد الله محمد بن على بن الحسن ابن بشر الزاهد المؤذن الفقيه كبير الشافعية بالعراق الشهير بالترمذى الحكيم » ، ونلاحظ أن ذكره على أنه هو الحسن هو المعظم الغالب فى مقدمات كتبه ورسائله .

وكما وقع الخلاف فى اسم جده الأول ، بين الحسن والحسين ، وقع الخلاف فى اسم جده الثانى بين بشر وبشير ، فقد لاحظنا أن السبكى يذكر أنه بشر ، وكذلك ذكر فى كتاب « ختم الأولياء » وكتاب « تحصيل نظائر القرآن » ، وأخذ بذلك أربرى والدكتور على حسن عبد القادر فى مقدمتهما لكتابى « الرياضة وأدب النفس » وكذلك الدكتور عثمان إسماعيل يحيى فى مقدمته لكتاب « ختم الأولياء » ، بينما يذكره فى « لسان الميزان (٣) » على أنه « محمد بن على بن الحسن بن بشير الترمذى المؤذن المعروف بالحكيم أبو عبد الله » واتفق معه فى ذلك كاتب المقدمة لكتاب « نوادر الأصول » ، وأخذ بذلك الدكتور عبد المحسن الحسينى فى تقديمه لكتاب « حقيقة الآدمية للحكيم الترمذى » الذى نشره بتحقيقه (٤) ، بل أكثر من ذلك نجد على نسخة مخطوطة « لنوادر الأصول »(٥) « شير » بدلا من « بشر أو بشير » وكذلك على نسخة كتابه « المسائل المكنونة » المحفوظ فى الإسكندرية(٦) .

---

(١) تحت رقم تصوف ٦٩٤ مجاميع طلعت . (٢) نفس المخطوط .
(٣) لأبى الفضل أحمد بن حجر العسقلانى حـ ٥ ص ٣١٠ .
(٤) فى مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية . الثالث سنة ١٩٤٦ ص ٥٤ .
(٥) دار الكتب المصرية تحت رقم ن خ ٨١ ن ع ٦٧٩٩ .
(٦) فنون منوعة ١٤٥ ح . ومصور بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٢٨٢ ج .

وعلى الرغم من أن الحكيم الترمــذى قد روى الحديث عن أبيه فإننا لا نكاد نعثر لأبيه على ترجمة فى كتب التراجم والرجال ، حتى نتحقق من صحة الاسم ، اللهم إلا « تاريخ بغداد[1] » حيث ذكر أنه روى الحديث ، وأنه تلقى عن بعض من تلقى عنهم الحكيم ، فيقول : « على بن الحسن بن بشير بن هارون الترمذى ، حدث ببغداد عن شداد بن حكيم ، وصالح بن عبد الله الترمذى » والحكيم يروى عن صالح هذا بين من يروى عنهم ، وكلهم ترمذى ، وكلهم يروى الحديث ، لذلك فمن الراجح أنه هو أبو الحكيم ، فإن صح ذلك يكون الحكيم هو : أبو عبد الله محمد بن على بن الحسن بن بشير بن هارون الحكيم الترمذى .

أسرته :

لا نكاد نعرف كثيراً عن أسرة الحكيم الترمذى إلا ما ورد من ترجمة أبيه على بن الحسن بن بشير بن هارون الترمذى فى كتاب « تاريخ بغــداد » ، وما يرويه الحكيم نفسه من الأحاديث عن أبيه ، مما يدل على أن أباه كان مشتغلا بطلب الحديث وروايته ، وقد ورد له سند فى هذا الكتاب ، إذ يروى عنه محمد بن مخلد العطار فيقول : حدثنا على بن الحسن بن هارون أخبرنا شداد بن حكيم حدثنا عباد بن كثير عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ويذكر فريد الدين العطار فى كتابه « تذكرة الأولياء » أن أبا عبد الله فقد والده وهو صغير[1] ، ولكن ذلك غير صحيح ، لأنه يروى بعض أحاديثه عن أبيه : ويبدو أن ذلك مجرد استنتاج من فريد الدين العطار ، أوقعه فيه ما رواه من « إنه كان قد عقد النية فى أول أمره — أى الحكيم الترمذى — على الرحلة لطلب العــلم فى رفقه اثنين من إخوانه ، وفى أثناء ذلك مرضت أمه ، فقالت له : يا بنى ، إنى امرأة ضعيفة لا عائل لى ولا معين يعيننى ، وإنك المتولى لأمرى ، فإلى من تكلنى وتذهب ؟ فنالت هــذه الكلمات من نفسه ، وعدل عن الرحلة ، ومضى زميلاه فى سبيلهما .

---

(١) لأبى بكر أحمد بن على الخطيب البغدادى حـ ١١ ص ٣٧٣ .

(٢) نقلا عن مقدمة الدكتور على حسن عبدالقادر وأربرى لكتاب الرياضة وأدب النفس ص ٧

« ثم مضى على ذلك بعض الوقت ، فبينما كان فى إحدى المقابر يبكى بكاء شديداً ويقول : هأنذا قد بقيت جاهلا مهملا ، وسيرجع أصحابى وقد حصلوا العلم ، إذ به يرى أمامه فجأة شيخاً مشرق الوجه ، فسأله الشيخ عن سر بكائه ، فأفضى إليه (الفتى) بحاله ، فقال له الشيخ : ألا أعلمك فى كل يوم شيئاً من العلم ، فلا يمر عليك كثير وقت حتى تسبق إخوانك ؟ فأجابه الفتى إلى ذلك .

« استمر الشيخ على تعليمه كل يوم ، ومضت على ذلك أعوام ، ثم عرف (الترمذى) بعد ذلك أن الشيخ هو الخضر عليه السلام ، وأنه إنما حصل على هـذا ببركة دعاء أمه . . . . »[1] .

ولكن هذه القصة لا تدل صراحة أن ذلك كان أثناء طفولته ، حتى يصح أن نستنتج أن أباه قد مات وهو صغير ، بل قد تشير فى ثناياها إلى أن ذلك قد حدث بعد أن شب وأيفع وأصبح كفئا للرحلة ، ولرعاية أمه ، وأصبح يرتاد المقابر والخلوات . . .

وسواء كانت هذه القصة صحيحة أو من صنع الخيال ، فإنها تعطينا ملامح قليلة عن أسرته ، إذ يبدو أنه كان وحيد والديه ، وأنه لم يكن لأمه حينئذ عائل غيره ، وأنه لذلك ضحى بأمنية عزيزة من أمانيه ، وهى الرحلة فى طلب العلم ، وظلت هذه التضحية تؤلمه وتقضه إلى درجة كبيرة يبكى من أجلها حين يخلو بنفسه بكاء شديداً ، وإن يكن الله قد عوضه عن تضحيته خيراً ببركة دعاء أمه الضعيفة الوحيدة .

كذلك يعطينا الحكيم فى رسالته التى يترجم بها لنفسه صورة كريمة عن زوجة صالحة تفيض بالإخلاص والطهارة والتقوى ، مما كان له — دون شك — كبير الأثر فى حياته الروحية[2] .

وكما ذكر لنا زوجه فى ترجمته لنفسه ، فإنه ذكر فى رسالة أخرى أنه قد ولد له ستة

---

(١) نقلا عن مقدمة الدكتور عثمان يحيى لكتاب ختم الأولياء ص ١٠ .
(٢) انظر فى ذلك أيضاً الدكتور عثمان يحيى فى مقدمته لكتاب ختم الأولياء ص ١٢ .

أولاد[١] ، ولم نعرف عنهم إلا ما رواه فريد الدين العطار من أن أبا عبد الله تزوج وأنجب أولاداً ، ثم يقص علينا أن أولاده سئلوا : كيف حال أبيهم عندما يغضب ؟ فقالوا : إننا نعرفه عندما كان يغضب ، فإنه يكون أكثر حناناً وأشد عطفاً ، كان يكف عن الطعام والشراب ، وينتحب ويقول : يا مولاى ، كيف أغضبتك حتى جعلتهم يغضبونني ، تبت إليك يا مولاى فأصلح حالهم[٢] .

وإذا لم نأخذ هذه القصة مأخذ الصحة التامة ، فإنه ينبغى أن نأخذ بما تضمنته من إشارة إلى علاقة الشيخ بأولاده . وكانوا غير نابهى الشأن بحيث أغفل ذكرهم ما اطلعنا عليه من كتب التاريخ .

مولده :

وكما اختلفت كتب التراجم فى تحقيق اسمه ونسبه كاملا ، اختلفت فى تحقيق تاريخ ميلاده ووفاته بل أهمل الكثير منها التعرض لهذه الناحية ، ولم تجزم واحد منها على تاريخ محدد ، وإن اتفقت جميعاً على أنه ولد فى أوائل القرن الثالث الهجرى ، وما عدا ذلك فاختلاف كبير لا يسهل التقريب فيه ، وإن أمكن استبعاد بعض هذه الروايات لعدم دقتها ، فإنه يتبقى بعد ذلك روايات أخرى يمكن التوصل بمقارنتها بعضها مع بعض إلى أقرب التواريخ دقة من ناحية مولده ووفاته .

فالذهبى فى تذكرة الحفاظ[٣] يذكر أنه رحل إلى نيسابور سنة خمس وثمانين ومائتين ، وأنه عاش حتى بلغ الثمانين ، ومعنى ذلك أنه ولد على التقريب سنة خمس ومائتين .

وابن حجر العسقلانى يذكر فى لسان الميزان[٤] أن الأنبارى سمع منه [من الحكيم] سنة ثمانى عشرة وثلاثمائة ، وأنه عاش حتى بلغ التسعين ، ومعنى ذلك أنه ولد على وجه التقريب سنة ثلاثين ومائتين .

---

(١) فى مسألة من مسائله فى مخطوطة ليبزج ١٦٨ ا .

(٢) نقلا عن الدكتور على حسن عبد القادر وأربرى فى مقدمتهما لكتاب الرياضة وأدب النفس ص ١٠ .

(٣) حـ ٢ ص ١٩٧ .

(٤) حـ ٥ ص ٣٠٨ .

ورواية الذهبي — كما نرى — لا تتعارض مع رواية ابن حجر ، بل تمهد لها وتساندها . لكن الاستنتاج بأنه ولد على وجه التقريب سنة ثلاثين ومائتين معارض بماورد فى كتب التراجم من أنه ولد فى أوائل القرن الثالث ، ومن أنه صحب أبا تراب النخشبي ، وأحمد ابن خضرويه الصوفيين المشهورين ، ومن أنه روى عن قتيبة ابن سعيد الثقفى ، وعن صالح بن عبد الله الترمذى ، وعن الحسن بن شقيق البلخى ، فمن الملاحظ أن أبا تراب النخشبي توفى عام خمسة وأربعين ومائتين[1] ، وأن أحمد بن خضرويه[2] وقتيبة ابن سعيد[3] قد توفيا عام أربعين ومائتين ، وأن صالح بن عبد الله الترمذى[4] قد توفى عام نيف وثلاثين ومائتين ، ويقال إن الحسن بن عمر بن شقيق قد توفى عام ثلاثين ومائتين[5] .

فإذا كان الحكيم الترمذى قد ولد حوالى عام ثلاثين ومائتين كان معنى ذلك أنه بلغ من العمر عشر سنين وقت وفاة أحمد بن خضرويه وقتيبة بن سعيد ، وخمسة عشر عاماً عند وفاة أبى تراب النخشبي ، وإذا أمكن أن يتحمل الحديث فى هذه السن ، بصورة من صور الاحتمالات ، فكيف تثبت صحبة الطريق والسلوك فى مثل هذه السن ؟

ثم إذا علمنا — كما سنذكر فيما بعد — أن الحكيم الترمذى لم يتجه الاتجاه الصوفى إلا بعد أن تجاوز السابعة والعشرين من عمره ، وأن هذه الصحبة لا بد أن تكون قد وقعت له بعد هذه السن ، أمكن لنا أن نستنتج — باستخراج هذه الأعوام السبعة والعشرين من الأربعين ومائتين التى توفى فيها أحمد بن خضرويه — أن الحكيم الترمذى كان موجوداً عام ثلاثة عشر ومائتين ، وإذا اضفنا أن هذه الصحبة استمرت عاما أو عامين أو أكثر ، لأمكن لنا أن نستنتج — بأقل وجوه التقريب — أنه قد ولد قبل عام عشرة ومائتين[6] .

---

(١) السلمى : طبقات الصوفية ص ١٤٦ . (٢) المرجع السابق ص ١٠٣ .

(٣) البغدادى : تاريخ بغداد جـ ١٢ ص ٤٦٤ .

(٤) البغدادى : تاريخ بغداد جـ ٩ ص ٣١٥ .

(٥) المرجع السابق جـ ٧ ص ٣٥٥ .

(٦) راجع عبد المحسن الحسينى فى مقدمته لكتاب «حقيقة الآدمية» . مجلة كلية الآداب — جامعة الاسكندرية الثالث سنة ١٩٤٦ .

وهذا يتفق مع ما ذكرته التراجم من أنه ولد فى أوائل القرن الثالث الهجرى ، ومع ما استنتجه الذهبى — بعد أن أورد أنه رحل إلى نيسابور عام خمسة وثمانين ومائتين — من أنه عاش حتى بلغ الثمانين ، إذ معنى ذلك أنه ولد عام خمسة ومائتين للهجرة .

من الممكن — إذن — أن نتفق مع الذهبى فيما يخص تاريخ ميلاده ، وأن نتفق مع ابن حجر فيما يتعلق بتاريخ وفاته ، لا سيما إذا عارضنا ذلك بما ذكره فريد الدين العطار فى كتابه « تذكرة الأولياء » من أنه عاش مائة وخمسة عشر عاماً(١) ، فإذا فرضنا أنه قد توفى عام عشرين وثلاثمائة — كما ذكره بعض الباحثين المعاصرين(٢) ، وكما أخذنا من رواية ابن حجر — وأنه كان قد بلغ الخامسة عشر بعد المائة — كما ذكر فريد الدين العطار — كان معنى ذلك أنه قد ولد عام خمسة ومائتين ، وذلك يتفق مع ما يؤخذ من رواية الذهبى ، ومع ما استنتجنا من صحبته لأبى تراب النخشبى المتوفى عام خمسة وأربعين ومائتين ، ولأحمد بن خضرويه المتوفى عام أربعين ومائتين .

لذلك نرجح أن يكون الحكيم الترمذى قد ولد عام خمسة ومائتين ، وأنه عمر مائة وخمسة عشر عاماً ، وأنه توفى عام عشرين وثلاثمائة للهجرة .

موطنه ونشأته :

ولد الحكيم الترمذى فى بداية القرن الثالث فى مدينة ترمذ — كما يؤخذ من لقبه — وهى — بكسر التاء والميم — كما هو المعروف — أو بفتح التاء مع كسر الميم أو ضمها كما هو متداول على لسانهم(٣) — مدينة من أمهات المدن ، بل أجل مدينة على نهر جيحون(٤) فى ضفته الشرقية بإقليم ما وراء النهر ، قيل إن الإسكندر الأكبر هو الذى

---

(١) نقلا عن مقدمة الدكتور عثمان يحيى لكتاب « ختم الأولياء » ص ٩ .

(٢) انظر مقدمة كتاب « الرياضة وأدب النفس » ص ١١ ، ومقدمه كتاب « ختم الأولياء » ص ٩ .

(٣) صفى الدين البغدادى : مراصد الاطلاع جـ ١ ص ٢٥٩ .

(٤) المقدسى : أحسن التقاسيم ص ٢٩١ .

أسسها[١] ، وقد فتحها سنة ٧٠ هـ موسى بن عبد الله بن حازم فى عدة يسيرة [٢] واستمر على حكمها خمسة عشر عاماً ، ثم خلفه بعد ذلك عثمان بن مسعود بأمر من الفضل بن المهلب حاكم الولاية [٣] .

وقد وصفها الاصطخرى الكرخى[٤] بأنها مدينة على وادى جيحون ، لها قهندز ومدينة وربض ، ويحيط بالربض أيضاً سور ، ودار الإمارة فى القهندز ، والحبس خارج القهندز فى المدينة فى السوق ، والمسجد الجامع فى المدينة ، والمصلى داخل السور فى الربض ، وأسواقها فى مدينتها ، وأبنيتها طين ، ومعظم سككها وأسواقها مفروشة بالآجر ، وهى عامرة آهلة ، وفرضة تلك النواحى على جيحون ، وأقرب الجبال إليها على نحو مرحلة ، رماؤهم للشرب من جيحون ، ونهر يجرى من الصغانيان ، وليس لضياعهم من جيحون شرب ، وشرب ضياعهم من نهر الصغانيان .

كما وصفها المقدسى[٥] بأنها نظيفة طيبة . . . والماء يسطع جانبيها ، وتقلع المراكب إليها من كل جانب ، وهى أول المدائن من أعلى النهر .

ونقل الدكتور على عبد القادر وأربرى[٦] عن كتاب « حدود العالم » لمؤرخ جغرافى لبلاد الفرس مجهول الاسم وصفاً لترمذ بأنها مدينة زاهرة وسوق ختلان وشغانيان ، وأنها تنتج الصابون الجيد والحصر المجدولة الخضراء والمراوح .

ولد أبو عبد الله فى هذه المدينة ، ولا تحدثنا المراجع التى رجعنا إليها عن طفولته

(١) الدكتور على عبد القادر : فى مقدمته لكتاب « الرياضة وأدب النفس » ص ٥ نقلا عن المؤرخ الفارسى حافظ آبرو .

(٢) البلاذرى : فتوح البلدان : ٤٠٢ — ٤٠٧ ، وكان سعيد بن عثمان بن عفان قد فتحها صلحاً قبل ذلك .

(٣) المرجع السابق ص ٤٠٨

(٤) المسالك والممالك ص ١٦٧ .

(٥) أحسن التقاسيم ص ٢٩١

(٦) فى مقدمة كتاب « الرياضة وأدب النفس » ص ٣—٤ .

الأولى إلى الثامنة من عمره شيئاً ، أما بعد الثامنة فيحدثنا الحكيم بنفسه فى رسالته « بدء شأن أبى عبد الله »[١] عن ذلك — فى اقتضاب بالغ — فيقول : « إن الله تبارك اسمه قيض لى شيخى — رحمة الله عليه — من لدن بلغت من السن ثمانيا يحملنى على تعلم العلم ، ويعلمنى ويحثنى عليه ، ويدأب ذلك فى المنشط والمكره ، حتى صار ذلك لى عادة وعوضاً عن اللعب فى وقت صباى » :

من كان هذا الشيخ الذى اختصه الحكيم من بين مشايخه بالحديث والإجلال ؟ ؟ لم يذكر الحكيم اسمه ، ولم تذكر المراجع شيئاً عنه ، وإن ذكر الهجويرى فى « كشف المحجوب »[٢] أن الترمذى قد تتلمذ على شيخ من أصحاب أبى حنيفة الأقربين ، وقد استبعد ذلك المستشرق « نقولاهير »[٣] نظراً إلى أن أبا حنيفة قد توفى عام خمسين ومائة للهجرة ، ونحن نوافقه على استبعاد ذلك ، وإن كان ابن عربى يذكر فى فتوحاته المكية[٤] أن الترمذى كان حنفى المذهب فى الأصل قبل أن يعرف الشرع من الشارع . لكنه على فرض صحة ما رجحناه من تاريخ ميلاد الترمذى وأنه بدأ يدرس عام ٢١٣ هـ فإنه ينبغى أن يكون هذا الشيخ قد جاوز حينئذ الخامسة والسبعين حتى يتهيأ له أن يكون قد درس على أبى حنيفة ويدرس للترمذى بعد ذلك ، وهذا فى غاية البعد . على أن السبكى يعد الترمذى بين علماء الشافعية ويترجم له فى طبقاته[٥]، ويذكره بعض نساخ كتبه[٦] على أنه كبير الشافعية بالعراق ، ولم أر نقلا آخر يؤيد هذه الدعوى .

إلى جانب ذلك نجد بين أيدينا طائفة من أسماء أساتذته ذكرتها المراجع أو استخلصت من أسانيده فى رواية الحديث ، والناظر إليها يجد معظمها أسماء رواة محدثين ، وما عدا ذلك من أسماء المتصوفين فليس من اليسير تصور علاقته بهم على أنها علاقة مريد وشيخ ، بل على أنها علاقة صحبة كما صرحت بذلك معظم المصادر ، والحكيم — فى

---

(١) نشرها الدكتور عثمان يحيى فى مقدمته لكتاب « ختم الأولياء » .
(٢) نقلا عن المستشرق « نقولاهير » فى مقدمته لكتاب « بيان الفرق » ص ٧ .
(٣) المرجع السابق .　　(٤) جـ ٢ ص ١١٤ — ١١٥ .
(٥) جـ ٢ ص ٢٤٥
(٦) كما فى عنوان كتابه « المسائل المكنونة » وكتابه « تحصيل نظائر القرآن » .

ترجمته لنفسه — لا يذكر أنه تلقى أصول الطريق عن أحد من المشايخ ، بل على العكس من ذلك يذكر أنه حين صحت عزيمته ظل يسترشد فى البلاد فلا يجد من يرشده أو يعظه بشىء يتقوى به على أمره[1] ، وإذا أردنا أن نذكر له شيخاً ، فقد يكون هو « أحمد ابن عاصم الأنطاكى » — على ما سنذكره فيما بعد[2] — وهاك ثبت ببعض الأسماء البارزة لأساتذته التى ذكرتها المراجع عنه :

١ - على بن الحسن الترمذى (والده)

وقد ورد ذكره فى تاريخ بغداد[3] على أنه على بن الحسن بن بشير بن هارون الترمذى ، وأنه حدث ببغداد عن شداد بن حكيم وصالح بن عبد الله الترمذى ، وأنه قد روى عنه محمد بن مخلد .

٢ - قتيبة بن سعيد الثقفى البلخى

وقد ورد ذكره فى تاريخ بغداد[4] ، ويؤخذ منه أنه كان يطلب علم الرأى ، ثم وجه إلى تحصيل الأثر ، فبدأ الرحلة منذ كان شاباً ، ورحل إلى العراق والمدينة ومكة والشام ومصر ، وسمع مالك بن أنس ، والليث بن سعد ، وعبد الله بن لهيعة ، وبكر بن مضر ، ويعقوب بن عبد الرحمن ، وحماد بن زيد ، وأبا عوانة ، وإسماعيل بن جعفر ، وعبد الواحد بن زياد ، وسفيان بن عيينة .

وروى عنه أحمد بن حنبل ، وأبو خيثمة زهير بن حرب ، وأبو بكر بن أبى شيبة ، والحسن بن محمد بن صباح الزعفرانى ، والحسن بن عرفة ، ويوسف بن موسى ، وأبو داود السجستانى وجعفر بن محمد بن شاكر الصائغ ، وإبراهيم الحربى ، وموسى ابن هارون ، وأبو زرعة ، وأبو حاتم الرازيان ، والبخارى ، ومسلم فى صحيحيهما ، وخلق سوى هؤلاء .

وكان حسن الخلق ، واسع الرحل ، غنياً من ألوان الأموال ، من الدواب والإبل

---

(١) ص ١٥

(٢) تحت عنوان « سلوكه ومجاهداته »

(٣) حـ ١١ ص ٣٧٣

(٤) حـ ١٢ ص ٢٦٤

والبقر والغنم ، وكان كثير الحديث ، كما كان ثبتا فيما يرويه ، صاحب سنة وجماعة .

ذكره أحمد بن حنبل فأثنى عليه ، وسئل عنه يحيى بن معين فقال : ثقة ، وقال عنه قتيبة بن سعيد البغلانى : ثقة مأمون ، وقال عنه عبد الرحمن بن يوسف بن خراش : قتيبة ابن سعيد صدوق .

ولد فى نحو خمسين ومائة للهجرة . وتوفى عن نحو تسعين عاماً فى سنة أربعين ومائتين بقرية من رستاق بلخ تدعى بغلان كان قد أقام بها .

٣ - صالح بن عبد الله الترمذى

ذكر فى تاريخ بغداد(١) ، وفى لسان الميزان(٢) ، وقد سكن بغداد ، وحدث بها عن مالك بن أنس ، وحماد بن يحيى الأبح ، وعبد الوارث بن سعيد ، وعبثر بن القاسم ، وشريك بن عبد الله ، وجعفر بن سليمان ، وفرج بن فضالة ، وعمر بن هارون البلخى وغيرهم .

وروى عنه عبد الله بن أحمد بن حنبل ، وأبو زرعة ، وأبو حاتم الرازيان ، وغيرهم .

قال أبو حاتم : هو صدوق ، وقال ابن حبان فى تاريخ الثقات : صالح بن عبد الله الترمذى صاحب سنة وفضل .

٤ - صالح بن محمد الترمذى

وقد ورد ذكره فى تاريخ بغداد(٣) ، وفى ميزان الاعتدال(٤) ، وفى لسان الميزان(٥) ، ولا يكاد يختلف فى نصه عن الميزان .

روى عن محمد بن مروان السدى ، وحدث فى بغداد أثناء رحلته للحج عن حمدان ابن ذى النون ، والقاسم بن عباد الترمذى .

---

(١) حـ ١ ص ٣١٥ (٢) رقم ٣٧٦٩
(٣) حـ ٩ ص ٣٣٠ (٤) الذهبى حـ ٢ ص ٣٠٠
(٥) رقم ٣٧٦٩ حـ ٣ ص ١٧٦

وروى عنه أبو الحسن بن الخلال المقرى .

قال ابن حبان فى الضعفاء : لا يحل كتب حديثه ، كان مرجئاً جهميا داعية يبيع الخمر ويبيح شربه ، رشاهم فولوه [الأصل : فولاهم] قضاء ترمذ ، فكان يؤدب من يقول : الإيمان قول وعمل ، وقال السليمانى : هو منكر الحديث يقول بخلق القرآن .

٥ - سفيان بن وكيع

وهو سفيان بن وكيع بن الجراح أبو محمد الرواسى كما ورد ذكره فى ميزان الاعتدال للذهبى(١) ، ونقل عن البخارى أنهم يتكلمون فيه لأشياء لقنوه إياها . وقال ابن أبى حاتم : إن أباه قد أشار عليه بتغيير وراقه ، فقد قيل : إنه كان له وراق يلقنه من حديث موقوف فيرفعه ، أو مرسل فيوصله ، أو يبدل رجلا برجل .

قال ابن حبان : مات سنه سبع وأربعين ومائتين ، وكان شيخاً فاضلا صدوقاً ، إلا أنه ابتلى بوراق سوء كان يدخل عليه ، فكلم فى ذلك فلم يرجع .

٦ - الحسن بن عمر بن شقيق البلخى

وهو الحسن بن عمر بن شقيق بن أسماء ، أبو على الجرمى البصرى .

ذكره فى تاريخ بغداد(٢) فقال : إنه كان يتجر إلى بلخ ، فعرف بالبلخى ، قدم بغداد ، وحدث بها عن أبيه وعن عبد الوارث بن سعيد ، وجعفر بن سليمان ، وغيرهم .

كما روى عنه عبد الله بن أحمد بن حنبل ، وأبو زرعة ، وأبو حاتم الرازيان ، وموسى بن إسحاق الأنصارى ، والحسن بن الطيب الشجاعى .

وقال ابن أبى حاتم : سئل أبو زرعة عنه فقال : لا بأس به ، وسئل أبى عنه فقال : صدوق ، وقال أبو أحمد بن فارس : قال محمد بن إسماعيل البخارى :

---

(١) حـ ٢ ص ١٧٣ .

(٢) حـ ٧ ص ٣٥٥ .

الحسن ، يعني عمر بن شقيق ، صدوق ، كما قال على بن محمد الحبيبي – يمرو – سألت أبا على صالح بن محمد جزرة الحافظ عن الحسن بن عمر بن شقيق فقال : شيخ صدوق .

ويقال إنه مات سنة ثلاثين ومائتين :

٧ – احمد بن خضرويه :

وهو أبو حامد أحمد بن خضرويه البلخي :

ذكره أبو نعيم فى الحلية[١] ، وأبو عبد الرحمن السلمى فى طبقاته[٢] ، فذكر أنه من كبار مشايخ خراسان ، ومن مذكورى مشايخها بالفتوة ، صحب أبا تراب النخشبي ، وحاتما الأصم ، ورحل إلى أبي يزيد البسطامى :

قيل لأبي حفص : من أجل من رأيت من هذه الطبقة ؟ قال : ما رأيت أحداً أكبر همة ، ولا أصدق حالا من أحمد بن خضرويه :

توفى سنة أربعين ومائتين :

٨ – ابو تراب النخشبي :

واسمه عسكر بن حصين ، ويقال : عسكر بن محمد بن حصين :

وقد ذكره السلمى[٣] والسبكى[٤] والشعرانى[٥] فى كتبهم عن الطبقات ، وهو من جلة مشايخ خراسان المذكورين بالعلم والفتوة والتوكل والزهد والورع ، ويقول عنه السبكى إنه كان شيخ عصره بلا مدافعة ، جمع بين العلم والدين زاهداً ورعاً متقشفاً متقللا متوكلا متبتلا :

صحب أبا حاتم العطار البصرى ، وحاتما الأصم البلخى :

---

(١) حـ ١٠ ص ٤٢ .

(٢) ص ١٠٣ – ١٠٦ :

(٣) ص ١٤٦ :

(٤) حـ ٢ ص ٣٠٦ .

(٥) ص ٧١ .

كتب الكثير من الحديث ، ونظر فى كتب الشافعى ، وتفقه على مذهبه »

وحدث عن محمد بن عبد الله بن نمير ، ونعيم بن حماد ، وأحمد بن نصر النيسابورى وغيرهم .

وروى عنه أحمد بن الجلاء ، وأبو بكر بن عاصم ، وعبد الله بن أحمد بن حنبل ، وآخرون .

وكان أبو عبد الله بن الجلاء يقول : لقيت ستمائة شيخ ، ما لقيت فيهم مثل أربعة : أولهم أبو تراب النخشبى ، قال ابن الصلاح : والثلاثة الآخرون : أبوه يحيى الجلاء ، وأبو عبيد البسرى ، وذو النون المصرى ، رضى الله عنهم .

٩ – يحيى بن معاذ الرازى :

ورد ذكره فى تاريخ بغداد (١) ، وطبقات الصوفية (٢) ، والرسالة القشيرية (٣) ، والحلية (٤) .

سمع اسحق بن سليمان الرازى ، ومكى بن إبراهيم البلخى ، وعلى بن محمد الطنافسى.

وروى عنه الغرباء من أهل الرى وهمذان وخراسان أحاديث مسندة قليلة ، وكان قد انتقل عن الرى ، وسكن نيسابور إلى أن مات بها ، وقدم بغداد واجتمع إليه مشايخ الصوفية ، ونصبوا له منصة ، وأقعدوه عليها ، وقعدوا بين يديه يتجارون ، فتكلم الجنيد فأسكته يحيى قائلا : مالك والكلام إذا تكلم الناس !! تكلم فى علم الرجاء وأحسن الكلام فيه ، وخرج إلى بلخ وأقام بها مدة ، ثم رجع إلى نيسابور وتوفى بها سنة ثمان وخمسين ومائتين .

١٠ – يعقوب بن شيبة بن الصلت

وهو يعقوب بن شيبة بن الصلت بن عصفور ، أبو يوسف السدوسى ، من أهل البصرة

---

(١) حـ ١٤ ص ٢٠٨ .
(٢) ص ١٠٧ .
(٣) ص ١٧ .
(٤) حـ ١٠ ص ٥١ .

ذكره فى تذكرة الحفاظ(١) ، وتاريخ بغداد(٢) ، كان من فقهاء البغداديين على قول مالك ، وكان من ذوى السرو ، كثير الرواية والتصنيف .

سمع على بن عاصم ، ويزيد بن هارون ، وروح بن عبادة ، وعفان بن مسلم ، ويعلى بن عبيد ، ومعلى بن منصور ، ومحمد بن عبد الله الأنصارى ، وأبا النضر هاشم ابن القاسم ، وأسود بن عامر ، وأبا نعيم ، وقبيصة بن عتبة ، ويحيى بن أبى بكر ، وكثيراً من أمثالهم .

وروى عنــه ابن ابنه محمد بن أحمد بن يعقوب ، ويوسف بن يعقوب بن اسحق ابن البهلول .

وكان ثقة ، وصنف مسنداً معللا لم يتممه .

قال البغدادى : حدثنا أبو مزاحم موسى بن عبيد الله قال : قال لى عمى عبد الرحمن ابن يحيى بن خاقان : أمر المتوكل بمسألة أحمــد بن حنبل عمن يتولى القضاء ، قال أبو مزاحم : فسأله عمى فأجابه فذكر جماعة ، ثم قال : وسألته عن يعقوب بن شيبة فقال : مبتدع صاحب هوى . قلت : إنما وصفه أحمد بذلك لأنه كان يذهب إلى الوقف فى القرآن .

توفى سنة اثنتين وستين ومائتين .

ويعد له الدكتور على حسن عبد القادر وأربرى عدداً آخر من الشيوخ استخراجاً من روايته فى رسالتى « رياضة النفس وأدب النفس » وحدهما . ولو ذهبنا نستقصى شيوخه من رسائله وروايته بهذه الكيفية لا تسع الأمر ، ولوجدنا مصداق ما ذكره ابن حجر فى لسان الميزان ، نقلا عن ابن النجار فى ذيله على تاريخ بغداد ، من أن فى شيوخه كثرة (٣) ، إلا أنه يكفى ما ذكرناه منهم لمعرفة البحر الذى كان يستقى منه فى نشاطه العلمى ، وإن يكن غير كاف لتوضيح أبعاد هذا النشاط ، حيث يظهر لنا فى غموض

---

(١) حـ ٢ ص ١٤١ .
(٢) حـ ١٤ ص ٢٨١ .
(٣) حـ ٥ ص ٣٠٨ .

جانبين اثنين من جوانب نشاطه ، هما : جانب رواية الأثر ، وجانب التصــوف ، أما الجوانب المختلفة الأخرى ، وأبرزها جانب الفقه ، فلا تكاد تظهر هنا ، وقد يكون ذلك لأن عنايته بها لم تعتبر من حيث هى ، بل من حيث وجهة نظره الصوفية ، بل إن روايته للحديث قد اعترت من هذه الناحية ، بسبب منهجه الخاص فى تناول ذلك كله ويبدو أن ذلك قد جر عليه كثيراً من المشاكل ، لأنه لم يتناول الفقه تناول الفقهاء ولا رواية الحديث تناول المحدثين ثم لم يترك ذلك لأهله ، مما أثار — على ما يبدو ، ومع أسباب أخرى — حفيظة علماء بلده عليه ، فتسببوا له فى كثير من المشاكل .

وإذا أردنا أن نعزو الحكيم إلى إحدى المدارس الصوفية كما يحلو لبعض الباحثين ، فقد صحب أبا تراب النخشبي ، وأحمــد بن خضرويه ، وهما من جلة وأكابر مشايخ **خراسان** وصحب يحيى الجلاء **البغدادى** ، وتتلمذ على كتاب الأنطاكى — كما سيرد ذكره فيما بعد[1] — وهو من شيوخ مدرسة **الشام** ؛ ذات الصلة الوثيقة بمدرسة **مصر** ، وكان على صلة وثيقة بمدرسة **نيسابور الملامتية** .

ولقد مر أبو عبد الله فى عدة أطوار خلال حياته الطويلة ، يمكننا — بالاعتماد على رسالته فى الترجمة لنفسه « بدء شأن أبى عبد الله [2] — تقسيمها إجمالا إلى ما يلى :

١ — الطور الأول : طفولته حتى الثامنة من عمره ، وليس فى يدنا شىء نعتمد عليه فى معرفة هذه المرحلة من حياته ، ولكن باعتبار أنها كانت تمهيداً لما بعدها من التفرغ للدرس الجاد يمكن لنا أن نستنتج أنها لم تكن طفولة عادية ، مليئة بلهو الأطفال وعبثهم ولغبهم ، إذ لا يتصور أن يتعود ذلك ثم يفطم عنه دفعة واحدة دون أن يحدث رد فعل عنيف قد يتسبب فى نفوره من شيخه ومن دراسته ، وهذا خلاف ما حدث ، مما يدل على أن هذه الطفولة كان فيها نوع من التهيئة النفسية والذهنية لفترة الدرس الجاد فيما بعدها .

٢ — فإنه فى الطور الثانى : ويبدأ منذ بلغ الثامنة إلى أن قارب سنه سبعاً وعشرين

---

(١) فى المبحث الخاص بسلوكه ومجاهداته .

(٢) نشرها الدكتور عثمان إسماعيل يحيى فى مقدمته لكتاب « ختم الأولياء »

تتلمذ على شيخ تعهده بكامل عنايته ورعايته ، وجعل يتخذ كل وسيلة ممكنة يحثه بها على تعلم العلم ، وتكريس وقته كله له .

وإذا كنا لا نعلم شيئاً عن هذا الشيخ ، فإننا نعلم أنه قد وفق أيما توفيق فى أن يجتذب انتباه تلميذه بالكلية ، وأن يصرفه عن عادة أقرانه من اللهو واللعب ، بل لقد وفق هذا الشيخ فى أن يجعل تلميذه قادراً فى حداثة سنه على أن يجمع بين علم الآثار وعلم الرأى ، وليس ذلك بالشيء الهين أو اليسير .

ولقد ظل الترمذى منصرفاً إلى تحصيل هذين العلمين حتى أثناء توقفه فى العراق فى طريقه إلى بيت الله الحرام ، عند ما قارب سنه السابعة والعشرين ، ولا بد أنه أثناء هذه المرحلة قد حصل كثيراً من الحديث وعلم الرأى ، وأنه كان يسير على مذهب أهله فى البحث والتحصيل والنظر إلى الدنيا ، لكنه لم يكن يشعر بالرضا عن نفسه أو الاطمئنان إلى منهجه ، خاصة وأنه مع اشتغاله كل هذا الاشتغال بتحصيل الحديث وعلم الفقه على طريقة أهل الرأى كان لا يحفظ القرآن .

٣ - لذلك نجده فى طوره الثالث ، ويبدأ بخروجه إلى مكة ، عند ما قارب سنه سبعاً وعشرين ، يتجه اتجاهاً مختلفاً ، فنراه يحرص على حفظ القرآن حتى يفرغ منه ، وينصرف إليه بالكلية ، حتى إنه ليقيمه الليل إلى الصباح ، دون أن يمل من قراءته ، بل يجد فى قلبه حلاوته ، ثم لا يقرأ بعد ذلك من الكتب إلا ما فيه محامد الرب تبارك اسمه ، ولا يستمع إلا ما كان طريقه الموعظة ، وما يستعان به على أمر الآخرة ، ولا يريد أن يتتلمذ إلا لأستاذ يرشده الطريق ، أو يعظه بشيء يتقوى به ، لقد بدأ يهجر الاتجاه العقلى الجاف بعد أن حصل منه ما حصل ، ووعى منه ما وعى إلى الاتجاه الروحى الخالص .

ويمكننا أن نسمى هذه الفترة بفترة التحول فى حياة الحكيم ، فقد كان تحوله عميقاً وشاملا لم يترك له شيئاً مما كان منغمساً فيه من قبل ، إلا وغير نظرته إليه ، واستغرق نفسه فى أنواع العبادة من صوم وصلاة وقرآن ، دون أن يتخذ فى ذلك منهجاً معيناً

أو طريقة خاصة ، ولكن كيفما اتفق ، إلى أن وقع فى مسامعه — على حد تعبيره — كلام أهل المعرفة ، ووقع إليه كتاب الأنطاكى فاسترشد به لشيء من رياضة النفس .

عند ذلك بدأت الفترة الثانية من هذه المرحلة الطويلة الشاقة ، وقد أخذ نفسه فيها بالرياضة ودقائقها دون هوادة أو تهاون ، وطلب من يعينه على ذلك من الإخوان فعز عليه ، لكنه لم ييأس فى نفسه ، بل لجأ إلى الخلوة والعزلة واجتناب الخلق ، واستمر على ما هو عليه من رياضة ومحاسبة وهو فى هذه الأثناء يرى من الرؤى ما يشجعه ويثبته على طريقته ، حتى وفق لبعض الإخوان ، فكانوا يجتمعون بالليالى يتناظرون ويتذاكرون ، ويدعون ويتضرعون .

ويبدو أنه خلال هذه المناظرات والمذاكرات لم يكن يتحرج من الحديث عن تجاربه الصوفية العميقة ، ويتطرق منها إلى نقد قاس لعلماء زمنه فى سائر النواحي الدينية ، سواء فى علم الرأى ، أو علم الآثار ، أو حتى العلوم الصوفية ، مما أحفظ عليه صدور الكثير منهم ، فتعرض لحملة قاسية ، وكثرت القالة فى شأنه ، وجعلوا يرمونه بالهوى والبدعة .

ويمكن أن نصنف التهم التى وجهت إليه ، تبعاً لما نقله ابن حجر فى لسان الميزان[1] عن القاضى كمال الدين بن العديم فى رسالته « الملحة فى الرد على أبى طلحة » إلى ما يلى :

١ — تهم وجهت إليه من رواة الحديث : بأنه ليس من أهل الحديث ، ولا رواية له ، وأنه ملأ كتبه الفظيعة بالأحاديث الموضوعة ، وحشاها بالأخبار التى ليست بمروية ولا مسموعة .

٢ — تهم وجهت إليه من الفقهاء بأنه أدخل فى علم الشريعة ما فارق به الجماعة ، وعلل جميع الأمور الشرعية التى لا يعقل معناها بعلل ما أضعفها وأوهاها .

٣ — وتهم وجهت إليه من المتصوفة بأنه كان فيه الكلام على إشارات الصوفية

---

(١) حـ ٥ ص ٣٠٨

والطرائق ، ودعوى الكشف عن الأمور الغامضة والحقائق ، حتى خرج بذلك عن قاعدة الفقهاء ، واستحق الطعن عليه بذلك والازدراء .

وقد وصل بهم الأمر إلى أن سعوا به إلى والى بلخ ، فبعث إليهم من يبحث هذا الأمر ويحققه ، فاتهموه لديه بأنه يتكلم فى الحب ، ويفسد الناس ، ويبتدع ، ويدعى النبوة ، يقول الحكيم(١) : وتقولوا على ما لم يخطر قط ببالى ، حتى صرت إلى بلخ ، وكتب على قباله [أى الوالى] أن لا أتكلم فى الحب » : ومن هذا التقرير القصير يتبين أنه لم تثبت عليه كل هذه التهم ، وكل ما استطاع الوالى أن يفعله — إرضاء للناس وتهدئة لشعورهم — هو أن يأخذ عليه عهدا بأن لا يتكلم فى الحب . وقد كانت هذه التهمة من التهم الشائعة التى وجهت لكثير من متصوفى عصره .

على أن المسألة إذا انتهت قانونيا لدى الولاة والقضاة بمثل هذه السهولة ، فإنها لا تنتهى كذلك عند العامة والغوغاء ، بل عند عامة العلماء أنفسهم ، إذ أنهم يظلون لفترة من الوقت منفعلين بتأثير قالة السوء ، وشائعة البهتان ، أو بتأثير الهوى والأغراض الشخصية مما يحجب جلية الأمر وحقيقته ، لذلك أصبح الحكيم بحيث لا يجترئ أن يرفع رأسه خوفا من العامة :

٤ — ولم يستمر الأمر على ما هو عليه ، بل هاجت بالبلاد فتنة اضطرت جميع من كانوا يؤذونه ويتقولون عليه إلى الهرب ، ولم يعد هنالك منهم من يذكر الناس صباح مساء بهذه التهم ، ويحجب عنهم تحت غشاوتها بريق معدن فضله الصافى ، لذلك لم يلبث أن اجتمع الناس ومعهم مشيخة البلد ببابه ، يكلمونه فى العقود لهم ، لكنه كان لا يزال يخشى من شعور العامة نحوه ، ويتوهم من شدة ما شاع فيهم أنهم السقم أكثرهم ، فتردد فى إجابتهم ، فألحوا عليه فى ذلك حتى أجاب .

وتبدأ هنا المرحلة الخامسة مرحلة الخروج من خلوته وعزلته ، والبروز إلى الناس ، فظهر فضله ، وانتشر ذكره ، واجتمع الناس عليه ، وتزايدوا حتى فاضوا عن داره ، وامتلأت بهم السكة والمسجد ، وما زالوا به حتى قعد لهم فى المسجد ، عند ذلك تحقق

---

(١) بدء شأن أبى عبد الله ص ١٨

الناس أن ما كان قد شاع عنه لم يكن إلا أكاذيب وأقاويل باطلة ، فأقبلوا عليه بالتعظيم والتبجيل .

ويبدو أنه في أثناء هذه المرحلة ظهرت أسس الفرقه التي ينسبها الهجويري إليه باسم « الحكيمية والترمذية »(١) والتي يقول إن مأخذ قولها في الولاية هو الترمذي ، ومصداق ذلك ما يقوله الترمذي عن هذه الفترة بأنه « ظهرت التلامذة ، وأقبلت الرياسة » .

لقد كثرت تلامذته ، وبلغت موعظته ، وعظم أمره ، ونبه شأنه ، حتى إن هذه الفئة التي كانت فتنته من قبل ، قد وجدت — بعد عودتها — أن أمره قد استقر ، وأن قولهم فيه بعد ذلك ليس نافذاً أو مقبولا ، وأن الناس قد تبينوا — على حد عبارة الترمذي — أن هذا كان منهم بغياً وحسداً .

وعلى الرغم مما يقرره الترمذي من كثرة التلاميذ إلا أن التاريخ لم يحفظ لنا من أسماء أتباعه ومريديه إلا عدداً قليلا ، منهم :

١ - **أبو محمد يحيى بن منصور القاضي**

وقد ورد ذكره في شذرات الذهب(٢) . ولي قضاء نيسابور بضع عشرة سنة وكان من أساتذة أبي عبد الرحمن السلمي ، وروى عن علي بن عبد العزيز البغوي ، وأحمد ابن سلمة وطبقتهما . وتوفي سنة خمسين وثلاثمائة كما يقول ياقوت في « معجم البلدان » أو إحدى وخمسين وثلاثمائة كما يقول ابن العماد الحنبلي .

٢ - **أبو علي منصور بن عبد الله بن خالد الذهلي الهروي**

وقد ورد ذكره في تاريخ بغداد(٣) ، وهو من أهل هراة . حدث عن جماعة من الخراسانين بالغرائب والمناكير ، وفد بغداد وحدث بها ، وقال أبو سعيد عبد الرحمن ابن محمد الإدريسي : منصور بن عبد الله الهروي كذاب لا يعتمد على روايته .

---

(١) كشف المحجوب . نقله عنه أبو العلا عفيفي في كتابه « الثورة الروحيه في الإسلام » ص ٢٧١ .

(٢) ابن العماد الحنبلي حـ ٣ ص ٩ (٣) حـ ١٣ ص ٨٤

٣ – أبو على الحسن بن على الجرجاني

ورد ذكره فى طبقات الصوفية[1] ، وحلية الأولياء[2] ، والطبقات الكبرى[3] .

كان من كبار مشايخ خراسان ذوى التصانيف المشهورة ، وقد تكلم فى علوم الآفات والرياضات والمجاهدات ، وربما تكلم فى علوم المعارف والحكم .

وروى عنه السلمى فى رسالته عن الملامتية[4] أصلا من أصولهم المعدودة .

٤ – أحمد بن محمد بن عيسى

ورد ذكره فى صفة الصفوة[5] ، وتاريخ بغداد[6] ، وطبقات السلمى[7] والشعرانى[8]

وكان من كبار مشايخ العراق وجاتهم ، وكان من جلساء الجنيد وأقرانه .

صحب سريا السقطى ، وأبا فتح الجمال ، وحارثا المحاسبى ، وبشرا الحافى ، وطريقته فى الورع قريبة من طريقة بشر .

٥ – أبو بكر محمد بن عمر الحكيم الوراق

وما ذكره فى حلية الأولياء[9] ، وطبقات السلمى[10] ، والشعرانى[11] .

أصله من ترمذ ، ولكنه أقام ببلخ ، وصحب أحمد بن خضرويه ، ومحمد بن سعيد ابن إبراهيم الزاهد ، ومحمد بن عمر بن خشنام البلخى .

أسند الحديث ، وصنف التصاليف المشهورة فى أنواع الرياضات والمعاملات والآداب .

---

(١) ص ٢٤٦
(٢) جـ ١٠ ص ٣٥٠
(٣) جـ ١ ص ١٠٥
(٤) ص ١٠٨ الأصل رقم ١٣
(٥) جـ ٢ ص ٢٢٣
(٦) جـ ٥ ص ٦٠
(٧) ص ٢٤٩
(٨) جـ ١ ص ٨٤
(٩) جـ ١٠ ص ٢٣٥
(١٠) ص ٢٢١
(١١) جـ ١ ص ٧٨

ويلاحظ أنه يلقب بلقب الحكيم كما يلقب شيخنا الترمذى أيضاً بذلك :

٦ – محمد بن جعفر بن محمد بن الهيثم بن عمران بن بريدة

يقول عنه فى تاريخ بغداد (١) إنه أنبارى الأصل ، وإنه سمع أحمد بن الخليل البرجلانى ، ومحمد بن أبى العوام الرياحى ، وجعفر بن محمد الصائغ ، وأبا إسماعيل الترمذى ، وروى أيضاً عن إبراهيم بن إسحق الحربى .

وقد حدث عنه أبو الحسين بن الفضل القطان ، وأبو الفرج بن سميكة ، وعلى بن أحمد الرزاز .

قال فى تاريخ بغداد(١) : قرأت بخط على بن أحمد الرزاز : سألت الشيخ – يعنى أبا بكر بن الهيثم – عن مولده فقال : فى شوال سنة سبع وستين ومائتين ، سألت البرقانى عن ابن الهيثم فقلت : هل تكلم فيه أحد ؟ فقال : لا ، قال : وكان سماعه صحيحاً بخط أبيه .

وتوفى فى عاشوراء سنة ستين وثلاثمائة ه

يقول الدكتور عثمان يحيى فى مقدمته لكتاب « ختم الأولياء »(٢) : ويبدو واضحاً من هذا الثبت أن حظ شيخنا من الأتباع والمريدين كان ضئيلا لا يتناسب تماماً وجلال قدره ، وعظيم خطره .

والظاهر بعد الرجوع إلى ترجمة شيخنا لنفسه من ناحية ، ومطالعة رسائله ومصنفاته من ناحية أخرى ، والتأكد من كثرة التلاميذ الذين يتلقون عنه مباشرة ، أو الذين يتلقون عنه بطريق المراسلة أن ضآلة حظه لم تكن فى الأتباع والمريدين ، ولكن فى كتب التاريخ والتراجم ، فقد أهملت إهمالا ملحوظاً أن تعطينا صورة كاملة – أو واضحة على الأقل – عن الشيخ الفذ الذى ترك آثاراً بينة فى الثقافة الصوفية ، عرفنا طرفاً منها مما كان عن طريق كتبه ورسائله ، وجهلنا كثيراً منها مما كان عن طريق اتباعه ومريديه :

---

(١) جـ ٢ ص ١٥٠ (٢) ص ٣٧

وقد تنبه لهذا الإهمال ابن حجر العسقلانى فى كتابه لسان الميزان(١) فقال بعبارة الأسف : « ولم أقف لهذا الرجل (الحكيم الترمذى) على ترجمة شافية ، والله المستعان » .

ولهذا أيضاً تظهر قيمة الأثر الذى تركه لنا الحكيم الترمذى فى ترجمته لنفسه ، فعلى الرغم مما يعج به هذا الأثر من أخباره خلال المنامات والرؤى التى تراها له زوجه أو يراها له أصحابه كما يقول نقولاهير ، ومن أنه وجيز جداً ، مقتضب جداً ، يعج بالأحلام والرؤى ، ولا ينقع غلة الصادى تماماً ، كما يقول الدكتور عثمان يحيى ، إلا أننا استطعنا من خلاله أن نعرف شيئاً عن تطورات حياته ، وأن نقسمها إلى المراحل التى ذكرناها ولكننا لا نستطيع أن نمضى إلى ما هو أبعد من ذلك إلا بضرب من الحدس والتخمين ، فإنه لا يحدثنا فيه — مثلا — عن رحلات قام بها ، أو مؤلفات صنفها ، أو مذهب أسسه ، أو فرقة كونها ، فضلا عن التاريخ الخاص بكل منها .

ولكننا نعلم من مصادر أخرى أنه رحل إلى نيسابور سنة خمس وثمانين ومائتين ، وحدث بها ، وروى عنه من علمائها يحيى بن منصور القاضى ، كما نعلم أنهم هجروه بترمذ ، فذهب إلى بلخ فقبلوه ، لموافقته إياهم على المذهب ، وفى هذه الحادثة اضطراب ، سنحاول — فيما بعد — تحقيقه ، فى حدود ما لدينا من مصادر(٢) ، ولكننا على كل حال نستطيع أن نستنتج أن المرحلتين الأخيرتين من مراحل حياته كانتا موضع الخصب والإثمار ، ففيهما قعد للناس وكثر حوله التلامذة والأتباع ، وفيهما كتب ما كتب من رسائل أودع فيها خلاصة آرائه وثمار أفكاره وتجاربه ، وأصبحت بعد ذلك تراثاً ضخماً ترك آثاره العميقة فى تيار الثقافة الإسلامية بعامة والصوفية بخاصة .

ألقابه

نصادف فى كتب التراجم التى ترجمت لأبى عبد الله ، وفى عناوين رسائله ألقاباً له بعضها ملازم لا يكاد يذكر بدونها ، وبعضها الآخر يذكر مرة ويهمل مرات ، ولا يهمنا هذا البعض غير الملازم إلا بقدر أنه يصفه بصفات خاصة يرى ذاكرها أنه متصف بها ،

---

(١) حـ ٥ ص ٣٠٨

(٢) فى البحث الخاص باضطهاده

إما بحسب رأيه هو ، أو بحسب اعتقاد جمهور العلماء ، كلقب الشيخ والعالم العلامة والمحدث والزاهد والحافظ والإمام ، وقد ورد الأخير فى كثير من رسائله ، منها كتاب ختم الأولياء وكتاب بيان الكسب وكتاب الفروق ، وكتاب علم الأولياء ، ورسالته فى الكلام على معنى لا إله إلا الله ، وكتاب أدب النفس وغيرها ، وقد لقب أيضاً بلقب : المؤذن ، ورد هذا اللقب على صفحة العنوان لكتابه تحصيل نظائر القرآن وكتابه المسائل المكنونة ، وفى مقدمة ناشر كتابه نوادر الأصول فى معرفة أخبار الرسول ، كما ورد أيضاً عند ترجمة الذهبى له فى تذكرة الحفاظ ، وعند ترجمة ابن حجر له فى لسان الميزان بصورة توحى أنه من الألقاب الملازمة . وينبغى أن توضع معظم هذه الألقاب فى الاعتبار عند تقديره واعتبار مكانته ، أما الألقاب الملازمة التى لا يكاد يذكر بدونها ، والتى لا تطلق إلا عليه إذا ذكرت منفردة عن اسمه ، فهى الترمذى والحكيم معاً ، ويختلف استعمالها تقديماً وتأخيراً ، بل يتغير وضع لقب الحكيم فى الاستعمال ، حيث تستعمل أحياناً قبل الاسم ، وأحياناً بعده .

ولم أكن أضع فى اعتبارى أن أفرد مكاناً خاصاً لبحث هذا الأمر ، لاعتقادى بساطته ، وأنه لا يحتاج إلى شيء من العناء :

أما لقب الترمذى ، فلأنه — إن لم يكن لقباً موروثاً ، وقد كان — من عادة العلماء أن تنسب العالم إلى بلدته لعدة أغراض ، منها أمانة النقل ، وتمييز المصادر ، ونسبة الشيء إلى صاحبه الحق عند اشتباه الأسماء مع اختلاف البلدان ، وعند توجه النقد بعد ذلك إلى سنده أو متنه ، وغير ذلك من الأغراض العلمية التى لا تكاد تحتاج إلى تنبيه ، ولم يثر هذا اللقب شيئاً من المشاكل يلفت النظر إليه أو إلى البحث فيه .

أما لقب الحكيم ، فقد كان حريا أن يمر كذلك فى هدوء ، بعد التعقيب عليه بكلمة أو اثنتين للتنبيه إلى معناه ، وعلاقته بشخصية المترجم له ، لولا أنه أثار طائفة من الحدس والتكهنات ، إذا اختلفت فى مصدرها فإنها لا تكاد تختلف فى اتجاهاتها ولوازمها ، وهى دمغ تصوف الحكيم بأنه يستقى مؤثرات أجنبية على وجه الإجمال ، ومن الفلسفة الإغريقية على أى حال ، مع ما يلزم من ذلك من تدرج إلى نتائج أخرى تتعلق بالفكر الإسلامى

بعامة ، مما جعلنى أفرد هذه المسألة بهذا البحث ، وأخصها بهذا المكان ؟

يقول الدكتور عثمان يحيى : لماذا انفرد الترمذى من بين شيوخ الصوفية بهذا اللقب ؟ ألأنه كان « على معرفة بتركيب الجسم ، مما يدل على أنه درس الطب ؟ » (راجع المقدمة على كتاب الرياضة وأدب النفس ، التى وضعها آربرى والدكتور على حسن عبد القادر ص ١٣ ط . القاهرة سنة ١٣٦٦ هـ) . أو لأنه « كان حريصاً على أن يجمع » فى حياته وفى تآليفه « بين الناحية الروحيه القديمة للثقافة الإسلامية وبين المنهج العقلى الذى جد فى عصره » (انظر مقدمة كتاب الحقيقة الآدمية للترمذى ، لشر عبد المحسن الحسينى ص ٧ مجلة كلية الآداب ، جامعة فاروق الأول (اسكندرية) مجلد ٣ سنة ١٩٤٦) . أو لأن الترمذى كان أول مسلم بدت لديه براعم الأفكار الفلسفية الإغريقية . . . فكان بالتالى الممهد لمذهب العرفان (La gnose) فى التصوف الإسلامى »[1]. و « بهذا مهد السبيل لأعمال الفارابى »[2] ؟

والحكيم : ذو الحكمة[3] : فما هى الحكمة ؟

يورد الدكتور عبد الحليم محمود فى بحثه عن هذا الموضوع — عند عرضه لمعنى الفلسفة باعتبارها إيثار الحكمة — معناها عند ابن سينا ، حيث يعطينا شيئاً من التفصيل والسعة والعموم ، ويعقب على ذلك بأن هذا المعنى العام الذى ذكره ابن سينا والذى يشتمل على الرياضيات والطبيعيات والإلهيات ، كما يشتمل على السياسة والأخلاق هو المعنى العادى الذى يحلو لمؤرخى الفلسفة اليونانية أو الإسلامية أن يذكروه فى مبتدأ كتبهم عند تقسيمهم للفلسفة ، وأن ذلك بعيد عن الدقة والتمحيص[4] .

---

(١) مقدمته لكتاب « ختم الأولياء » الحاشية رقم ٤ ص ٨

(٢) الدكتور على حسن عبد القادر وآربرى فى مقدمتهما لكتاب «الرياضة وأدب النفس» ص ٢٩ — ٣٠

(٣) المعجم الوسيط حـ ١ ص ١٩٠

(٤) التفكير الفلسفى فى الإسلام حـ ٢ ص ١٠

وذلك صحيح ، وقد كان عدم الدقة فى ذلك سبباً فى كثير من النتائج ، وكان منها فى موضوعنا استنتاج بعض الباحثين أن تلقيب الترمذى بالحكيم قد يكون بسبب انه كان على معرفة بتركيب الجسم ، مما يدل على أنه درس الطب :

وبياناً لهذه النقطة ذات العلاقة الخاصة والمباشرة بشيخنا نود أن نلاحظ :

إن الحكمة غير الطب ، وإن الحكيم غير الطبيب ، وقد يجتمعان فى فرد واحد باعتبارين لا باعتبار واحد ، فالحكيم قد يكون طبيباً إذا تعلم الطب ، فيدعى طبيباً كما يدعى حكيما ، وقد لا يكون طبيباً إذا أهمل تعلم الطب ، ويظل مع ذلك حكيما : وقد يكون الطبيب حكيما ، إذا أعد نفسه هذا الإعداد ، وقد يكون خالياً من الحكمة إذا لم يكن لديه هذا الاستعداد ، فلا يدعى بالحكيم وإن دعى بالطبيب ، على أنه يغلب على من جمع الطب والحكمة أن يلقب بأشرف اللقبين وهو الحكيم ، فالجهة بينهما منفكة :

يقول الدكتور عبد الحليم محمود (١) : إن القدماء والإسلاميين كانوا يطلقون على كل فيلسوف عدة أوصاف فيقولون عن الكندى مثلا : كان طبيباً ومهندساً وفلكياً ورياضياً وفيلسوفاً ، ويعنون باستمرار بكلمة فيلسوف شيئاً آخر غير الباحث فى الطب وفى الرياضة وفى الفلك وفى الهندسة ؛ إنهم يعنون بكلمة فيلسوف : الباحث فى الأخـــلاق وعلى الخصوص الباحث فى الإلهيات .

والذى سبب الخلط بين الطبيب والحكيم أن القدماء كانوا يفترضون فى طالب الطب أن يكون مسلحاً بالحكمة يقول ابن جلجل فى كتابه « طبقات الأطباء والحكماء » تحت عنوان « بقراط »(٢) : وعهد فى كتاب عهده وأيمانه ألا يكون طالب الطب إلا من أهل العفاف والفضل والرحمة لأبناء جلسه ، وأن يكون حسن الصورة نقى البزة مرتاضاً بالمهن الأربع حكيما حسيباً فهيماً »

« وقد نقل إلينا ابن النديم ثبتاً بأسماء الكتب التى كان يدرسها المتطببون ، فإذا فيها

(١) التفكير الفلسفى فى الإسلام حـ ٢ ص ١٥
(٢) ص ١٧

طب وتشريح وما إلى ذلك ، ثم فيها منطق وأخلاق وبحث فيما وراء المادة ، وكان مما يقرءون كتاب موضوعه أن الطبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفاً (١) » .

ويقول ابن جلجل أيضاً تحت عنوان « أبولو »(٢) ويقال أيضاً « أبلُّه » ، أول حكيم تكلم فى الطب ببلد الروم .

فإذا نحن صرفنا النظر عن أن لقب الحكيم يوضع إلى جوار لقب الطبيب بالنسبة لشخص واحد مما يدل على المغايرة ، وأن كلا منهما يطلق عليه باعتبار ، ولظرنا حين يكتنى بلقب واحد منهما اختصاراً فى الاستعمال ، وهو الحكيم ، لوجدنا أن ذلك باعتباره أشرف اللقبين ، وباعتبار أن الشخص يدعى بأشرف ألقابه وأحبها إليه ، ويستمر الاستعمال على ذلك حتى يصبح هذا اللقب متعارفاً على الطبيب باعتباره محصلا للحكمة ، والذى جعل هذا الخلط يحدث بالنسبة للطبيب دون الكيميائى والرياضى مثلا أنه أكثر احتكاكاً بالناس مما يشيع لقبه بينهم ، وأن الحكمة اعتبرت شرطاً مقدماً على تعلمه الطب ، فالطبيب يجب أن يكون فيلسوفاً كما ينقل لنا ابن النديم ، وكما عهد بقراط ألا يكون طالب الطب إلا حكيما ، كما ينقل ابن جلجل . فلا يلزم من ذلك قصر لقب الحكيم على الطبيب ، إذ أن الطبيب قد حصل الحكمة وأصبح حكيما قبل أن يطلب الطب ويصبح طبيباً .

فالتلقيب بالحكمة لا يحتمل التلقيب بالطب ضمنا إلا بقرينة من القرائن ، كما إذا اشتهر بذلك أو عرف عنه ، وقد يكون هذا هو السر فى أن كثيراً من المترجمين للفلاسفة يحرصون على وضع لقب الطبيب بجوار لقب الفيلسوف ، عند ترجمتهم لمن يكون فيلسوفاً وطبيباً معاً ، وذلك خوفاً أن يتبادر إلى الذهن أنه كان فيلسوفاً فحسب ، وأنه لم يكن محصلا لصناعة الطب .

وعلى ذلك فلا يمكن أن نستنتج أن تلقيب الترمذى بالحكيم كان بسبب معرفته بالطب إلا بقرينة ، وذكر معرفته لأجزاء البدن لا يصلح قرينة على ذلك ، إذ أن معرفة أجزاء البدن من المعارف العامة ، ولأن ذكره لهذه الأجزاء لم يكن على سبيل العلاج الطبى ،

---

(١) نقله أحمد أمين فى كتابه ضحى الإسلام جـ ١ ص ٢٧٣ (٤) ص ١٥

بل على سبيل توضيح العلاقة بين الحقائق النفسية وبين الجسم الإنسانى على حد تعبير الباحث — صاحب هذا الرأى — نفسه .

وأقصى ما يمكن الاستدلال به فى ذلك ما ذكره فى كتاب الفروق عن علاج القرحة كيف يتصرف الطبيب فيه[1] ، وهل يصعب على المقروح ، أو المخالط له — خاصة إذا كان قوى الملاحظة — أن يلاحظ تصرف الطبيب أثناء العلاج ؟! لقد وصف الحكيم أيضاً علاقة الراعى بغنمه — فى كثير من رسائله — وكيف يحافظ عليها ، ويداوى عليلها ، ويجبر كسيرها ، فهل يمكن أن نستنتج لذلك أنه كان راعى غنم ؟ أو أنه كان طبيباً بيطرياً ؟ أم الأسهل والأظهر أن نقول : إن كل ذلك قد كان من المعلومات العامة التى يمكن الاطلاع عليها لكثير من الناس ، ولا يطلق عليهم من أجلها لقب الطبيب .

ولقد ذكر لنا الحكيم الترمذى فى ترجمته الموجزة لنفسه أنه درس الفلك ، وسار فيه مرحلة هامة ، ثم انصرف عنه بناء على بعض الرؤى ، ولو أنه درس الطب لكان من الأرجح أن يذكر ذلك أو يشير إليه كما ذكر دراسته للفلك ، ولكنه لم يفعل ، مما يقوى وجهة نظرنا فى أن جميع ما ذكره مما يتعلق بأجزاء البدن أو معاملة الطبيب للمريض لم يكن يتعدى المعلومات العامة التى لا تغيب عن أمثال الحكيم .

على أن ثبوت معرفته بالطب لا يمنعنا من القول — بناء على كل ما ذكرنا — بأن إطلاق لقب الحكيم عليه ليس لهذا المعنى .

بقيت الدعاوى الأخرى . وقبل أن نوضح رأينا فى ذلك كله ينبغى أن نضع مقياساً نقيس به ، وقانونا نحتكم إليه .

إن لقب الحكيم لا يطلق على كل فرد ، بل يطلق على أفراد قلائل من البشر ، فهو إذن من الألقاب الاصطلاحية التى تطلق لمعنى خاص يلاحظ فيمن تطلق عليه ، وينبغى — إذن — لفهمه وإدراك معناه أن نرجع إلى الاصطلاح فيه ، وهنالك — بهذا الصدد —

---

(١) انظر أيضاً وصفه لموقف الطبيب من المريض ١٩٨ ا من المخطوطة المحفوظة فى مكتبة ولى الدين .

نوعان من الاصطلاح ، لا ثالث لها ، أولها : اصطلاح العالم نفسه الذى على أساسه أصبح قابلا لهذا اللقب . ثانيهما : اصطلاح طائفة العلماء من أقرانه فى ميدانه من العلم والذى على أساسه أمكن لهم أن يطلقوا عليه هذا اللقب ، وقد يستأنس أيضاً باصطلاح طوائف من علماء الفنون الأخرى ، فكثيراً ما تلتقى المصطلحات وتتقابل مع اختلاف العلوم .

فما هو معنى الحكمة فى اصلاح الترمذى نفسه ، وفى اصطلاح طائفته من العلماء ؟؟

وباعتبار أن القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف هما أصل الأصول فى كل علم إسلامى فإنه يستحسن أن نورد آية وحديثاً مما يتردد كثيراً على ألسنة الصوفية ، لنستند إليهما فى حديثنا ، يقول الله سبحانه وتعالى « يُؤْتِي الحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ، وَمَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً ، وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُوا الأَلْبَابِ » (البقرة آية ٢٦٩) وروى القشيرى فى رسالته بسنده عن إسماعيل بن أبى خالد عن مكحول موقوفا قال : « ما أخلص عبد قط أربعين يوماً إلا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه »[١] ، ورواه السهرورى بسنده فى عوارف المعارف مرفوعاً قال : حدثنا الحجاج عن مكحول قال : قال رسول ﷺ : « من أخلص لله العبادة أربعين يوماً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه »[٢] .

ويفسرها الفخر الرازى بقوله : المراد من الحكمة : إما العلم ، وإما فعل الصواب : وبعد أن يروى أربعة وجوه لتفسير الحكمة فى القرآن ، أولها : مواعظ القرآن ، ثانيها : الفهم والعلم ، ثالثها : النبوة ، رابعها : القرآن ، يقول : وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع إلى العلم ، ثم يقول : وأما الحكمة بمعنى فعل الصواب فقيل فى حدها : إنها التخلق بأخلاق الله بقدر الطاقة البشرية ، ومدار هذا المعنى على قوله ﷺ : « تخلقوا بأخلاق الله تعالى »[٣] .

وإذا كان هذا هو تفسير عالم عظيم من علماء العقل والشرع معاً ، فإننا نجد نظيره لدى أبى طالب المكى فى الكتاب المنسوب إليه « علم القلوب »[٤] فهو يورد لها أربعة عشر

---

(١) ص ١٠٥ (٢) ص ١٦٣
(٣) فى تفسيره مفاتيح الغيب حـ ٢ ص ٣٤٧ — ٣٤٨
(٤) ص ١٩ — ٢٨

وجها من التفسير تعود كلها إلى هذين المعنيين : العلم والإصابة . فهو يتفق فى وجهة النظر مع الفخر الرازى ، وإن أوردها بشىء من التفصيل .

ويلاحظ أن الحكمة هنا قد فسرت تفسيراً إسلامياً خالصاً ، ولم تفسر بالتفسير اليونانى الذى يرد ذكره على ألسنة بعض الفلاسفة الإسلاميين ، كتفسير ابن سينا المشار إليه ، والذى جعله يشتمل على الرياضيات والطبيعيات والإلهيات ، أو على ألسنة بعض المحدثين الذى جعله يشتمل أيضاً على علوم الأسرار — السحر والطلمسات والكيمياء[١] .

ولقد شاعت هذه التفاسير الإسلامية لمعنى الحكمة فى كتب التفسير والتصوف مع اختلاف فى الإجمال والتفصيل ، وتفاوت بين ذكر بعض المعانى أو حذفها حسب المقام .

فالحكمة شىء أعلى من العلم ، يقول ابن عطاء الأدمى : كل ما سئلت عنه فاطلبه فى مفازة العلم ، فإن لم تجده فى ميدان الحكمة ، فإن لم تجده فزنه بالتوحيد ، فإن لم تجده فى هذه المواضع الثلاثة فاضرب به وجه الشيطان[٢] .

ووسيلة تحصيل الحكمة تختلف عن وسائل تحصيل العلم ، يقول ذو النون المصرى : اليقين داع إلى قصر الأمل ، وقصر الأمل يدعو إلى الزهد ، والزهد يورث الحكمة ، والحكمة تورث النظر فى العواقب[٣] .

ومن هذا النص أيضاً يمكن التعرف على أثرها فى الإنسان .

ومصدر الحكمة يختلف عن مصدر العلم ، فالحكمة تنبع من الداخل لا من الخارج ، يقول السهروردى فى تفسير قوله ﷺ « ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه » : أشار إلى القلب باعتبار أن للقلب وجها إلى النفس باعتبار توجهه إلى عالم الشهادة ، وله وجه إلى الروح باعتبار توجهه إلى عالم الغيب ، فيستمد القلب العلوم المكونة فى النفس ، ويخرجها إلى اللسان الذى هو ترجمانه[٤] .

---

(١) أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ص ١٨
(٢) الرسالة القشيرية ص ٢٥ (٣) نفس المرجع ص ٦٥
(٤) عوارف المعارف ص ١٤٩

وموضوع الحكمة يختلف أيضاً ، يقول الكلاباذى : فأول ما يلزمه علم آفات النفس ومعرفتها ورياضتها ، وتهذيب أخلاقها ، ومكائد العدو ، وفتنة الدنيا ، وسبيل الاحتراز منها ، وهذا العلم هو علم الحكمة[١] .

وعلامة صاحبها غير علامة صاحب العلم ، من ناحية الإقبال على الدنيا وجاهها ، يقول السهروردى فى عوارف المعارف : الزهد فى الدنيا من ضرورة ظهور الحكمة ، ومن لم يزهد فى الدنيا ما ظفر بالحكمة[٢] .

هذه هى الحكمة فى إطار أضيق شيئاً ما عن إطارها العام ، إطار الكتب الصوفية العامة ، ومنها يتبين أيضا أنها لا تصدر إلا عن معين إسلامى صرف ، وأنها لا علاقة لها بوجه من الوجوه بالحكمة اليونانية ، سواء فسرت بما يتفق وهذا المعنى أو بما يختلف .

فإذا انتقلنا إلى معناها الاصطلاحى لدى الحكيم الترمذى ، فسوف نجد تفصيلات دقيقة نترك عرضها لموضعه فى هذا البحث[٣] ، ونكتفى بذكر ما هو مطلوب فى موضوعنا الحالى مما لا يكاد يختلف عما ذكرناه ، ليتبين لنا على أى وجه من الوجوه أمكن إطلاق لقب الحكيم عليه .

يقول الحكيم فى كتابه « نظائر القرآن »[٤] : وأما قوله « الحكمة » على كذا وجها : فالحكمة : باطن العلم ، فالظاهر للعلماء بأمر الله ، والباطن للعلماء بالله وتدبير الله .

وهو يقصد بظاهر العلم بيان الشريعة للحلال والحرام مما هو فرض على ظاهر بدن الإنسان وبالباطن — وهو الحكمة — طريق الإخلاص فى الشريعة مما هو فرض على باطن الإنسان ، ولا يستغنى أحدهما عن الآخر .

وهذه الحكمة لا يمكن تحصيلها بالطرق العادية ، ولكن بتصفية النفس ، وتطهير

---

(١) التعرف ص ٨٧
(٢) ص ١٤٩
(٣) فى الفصل الخامس من الباب الثانى
(٤) ص ٦٨ ا

القلب ، ورعاية ظاهر العلم حق رعايته ، يقول فى كتابه « الفروق »[١] : والعلم — أى الظاهر — يدرك بالتعلم ، والحكمة لا تدرك [بالتعلم] لأنها من المنة ، فمن أراد أن يمن الله عليه طهر مكانه ، ثم من بعد ذلك تضرع إلى الله ، وترغب بحقيقة الرغبة .

وإذا كان تحصيلها لا يتم بالطرق العادية لتحصيل العلم ، فلأنها لا تأتى من الخارج ، بل تنبع من القلب ، ومعرفة ما يكون مصدره من الداخل فى القلب غير معرفة ما يكون مصدره من الخارج يقول فى كتابه « إثبات العلل »[٢] : إن الله فضل العلماء بهذا العلم ، فمن رعاه حق رعايته آتاه الله ظاهر العلم وباطنه ، فظاهر العلم على اللسان ، وهو حجة ، وباطنه فى القلوب : فذلك العلم النافع .

وما يحصل من الحكمة غير ما يحصل من العلم الظاهر ، وكل منهما ذو قدر عظيم ، فبمساءلة العلماء تقوى على معرفة الله تعالى فى حدوده وأحكامه . . . .

وبمخالة الحكماء يفضون إليك أسرار الحكمة ، وهو ما اطلعوا عليه من علم عيوب النفس ودقائق الورع ، وصفاء الصدق ، وتوبة العطايا ، وملاحظة تدبير الله فيه وترك تدبيره[٣] .

وبذلك تستطيع الوصول إلى منازل القربة وتصبح عبداً مقرباً[٤] .

من هذه النصوص يتضح مدى التطابق بين اصطلاح الترمذى واصطلاح جمهور المتصوفين بالنظر إلى معنى الحكمة ، ويتضح بالتالى أن الملاحظة فى إطلاق هذا اللقب عليه كانت لهذه المعانى ، وهى معان إسلامية خالصة ، لا تشوبها شائبة من فلسفة أخرى يونانية أو غير يونانية :

ولذلك فنحن نتفق مع الدكتور عثمان يحيى حين يقول[٥] : وحكمة الترمذى فى تصوفه

(١) ص ٩٧ ش
(٢) ص ٣٥ ا من المخطوطة المحفوظة بمكتبة ولى الدين
(٣) شفاء العلل ٦ ب
(٤) الأكياس والمغترين ص ١٣٨ — ١٤٠ من المخطوط المحفوظ بمكتبة الظاهرية
(٥) مقدمته لكتاب ختم الأولياء : حاشية رقم ٤ ص ٨

تبدو فى هذا التحليل البارع لطبيعة النفس الإنسانية ، وفى هذا التصوير الرائع لمناهج السلوك الروحى :

كما نتفق أكثر وأكثر مع عبد المحسن الحسينى حين يقول[1] : إنه تناول فى مؤلفاته تصوير مذهب جسده فى صورة أطلق عليها لقب الحكيم، ثم حاول هو بعد ذلك أن يكون الصورة الحية الناطقة لهذا المذهب ، فتراه فى حياته وقلبه واعتقاده ، ثم تسمى بهذا اللقب دون غيره من ألقاب العلماء :

بقى أن نقول : إن لقب الحكيم لم يطلق على أبى عبد الله الترمذى وحده كما يفهم من تساؤل الدكتور عثمان يحيى حيث يقول : لماذا انفرد الترمذى من بين شيوخ الصوفية بهذا اللقب ؟ وكما يوحى به تلمس الباحثين سبباً لتلقيبه بهذا اللقب كأنه أمر غير عادى أن يلقب به شيخ صوفى ، ولكن أدنى مراجعة لكتب التراجم الصوفية توضح بجلاء أنه لم يكن فريداً فى هذا اللقب ، فمن لقب بهذا اللقب تلقيباً ملازماً : أبو القاسم بن محمد الحكيم السمرقندى ، وممن لقب به تلقيبا غير ملازم : أبو بكر محمد بن عمر الحكيم الوراق ، وقد كان من تلامذة أبى عبد الله الحكيم الترمذى كما ذكرنا من قبل .

---

(١) المعرفة عند الحكيم الترمذى ص ٣١

الفصل الثاني

خصائص عصره

تمهيد

ليس القصد من كتابة هذا الفصل هو الفحص عن العوامل المحيطة بالحكيم ، لمعرفة ما قد يكون فى مذهبه من عناصر دخيلة أو أجنبية ، والاستقصاء فى ذلك — فعل كثير من الباحثين — تمهيداً لرد كل فرع فى هذا المذهب لأصوله من هذه المؤثرات ، بحيث نصل فى النهاية إلى نتيجة ترضى بعض الأهواء ، هى تجريد المذهب من أصوله الإسلامية ، أو تشويه الإسلام بإظهار الهجنة فى مذاهبه ، تلك قضية نرجو أن يكون الزمن قد عفا عليها .

ولئن صح تطبيقها بالنسبة لبعض المذاهب الفلسفية ، فإنه لا يصح بالنسبة للتصوف ؛ خاصة إذا اقتنعنا أن السالك لطريق التصوف لا يسلكه بغرض تأسيس مذهب ، أو بناء طريقة ، وإنما لكى يصل هو نفسه إلى قصده وغايته من تطهير نفسه ، وتصفية قلبه ، وجعله محلا لرضوان الله وتجلياته ، وأنه إذا أصبح بعد ذلك مرشداً ودليلا ، أو شيخاً صاحب مذهب وطريقة ، فإنما يكون ذلك تبعاً وعرضاً لا بالقصد الأول ؛ إذا اقتنعنا بذلك فإنه لا يمكن أن نتصور أنه واقف ينظر فيما حوله يتخير منه العناصر التى يجدها ملائمة لفكره أو طريقته ، أو نتصوره متأثراً دون شعور بمبدأ من المبادئ ، ومذهب من المذاهب ، أثناء اشتغاله هو ببناء مذهبه ، لأنه — ببساطة — لا قصد له فى ذلك على الإطلاق .

كل ما يمكن البحث فيه — حينئذ — فى مجال التأثير والتأثر إنما هو فى أن البيئة تعرض ما تعرضه من مؤثرات مختلفة ، يأخذ كل مستعد منها تلقائيا ما يتفق مع استعداده الشخصى وميوله الفردية من ناحية ، وما له صلة بما عسى يكون قد كونه لنفسه من وجهة نظر فى الحياة ، تبعاً لثقافته وتقاليده العامة من ناحية أخرى ، مما يحدد لنا حدود الشخصية التى نتحدث عنها .

نحن لا ننفى — إذن — مطلق التأثير ، ولكننا ننفى أن يكون التأثير بأن يأخذ السالك عمداً وقصداً عنصراً أجنبياً بحيث يلون بلونه الغريب نظريته . ويصبح هو الأصل

أو الأساس، أو مشاركاً فى الأصل والأساس لهذه النظرية، لأنه — كما قلنا — لم يكن يقصد إلى بناء مذهب ما ، يتخير له هذا العنصر أو ذاك . ولأن الشيء العارض لا يدوم ، والمستعار لا يلبث أن يسترد ، فيعرى المستعير وينكشف ، وليس ذلك هو الشأن فى موضوع التصوف ، فالبناء الصوفى الشامخ فى جملته كمذهب عام ، أو فى تفصيله كمذاهب فردية ، لا نستطيع أن ننقضه أو نكشفه بمحاولة تعريته من عنصر ندعى غرابته أو عدم أصالته ، بل يظل بناء التصوف شامخاً كما هو ، وتظل المذاهب الفردية فيه قائمة مصطبغة بصبغة أصحابها كما هى لا تتحول ولا تتغير ، لأنها تعتمد فى المقام الأول على التجربة الروحية المستقلة تبعاً لاستقلال كل فرد بذاته ، مما يؤكد أصالة هذه العناصر ، وأنها غير مستعارة أو عارضة : نعم قد تتشابه مع غيرها فى بعض الملامح ، لكن ذلك لا ينفى أصالتها ، ولا يسلب عن صاحبها حقه المطلق فى أن تنسب إليه ، من حيث إنها تجربته الشخصية وشعوره الذاتى ، عبر عنه بهذا الأسلوب الفكرى أو ذاك ، ذلك لأنه يستطيع — ولا بد له — أن يستعير أسلوب التعبير ، ولكنه لا يستطيع أن يستعير أسلوب الشعور وأسلوب التفكير النابع منه : «وقد يكون من العبث وضياع الوقت أن نصرف مجهوداً كبيراً فى تعقب أصول فلسفة فلان أو تصوفه . . . . ونحللها إلى عناصر ، ونرجع تلك العناصر إلى مصادر خارجية ، مع إغفال الدور الذى تقوم به عقلية فلان هذا وروحه فى التفكير والهضم والتمثيل والتعبير بما يتلاءم مع تكوينه العقلى والروحى»[1] :

وهنالك ملاحظة فى هذا الشأن لا يصح أن تغفل أو تهمل . إن تأثر السالك ، مهما يكن هذا السالك ، ومهما تكن المؤثرات المحيطة به ، والتى يحتمل أن تؤثر عليه ، هذا التأثر تتحكم فيه عوامل عدة ، أهمها : عامل التخير والانتقاء التلقائى ، إذ لا يمكن أن يتأثر الفرد بكل ما يسمعه أو يراه أو يقرؤه ، بل يأخذ منه بطريقة تلقائية ما يتفق ويتجانس — دون أن يتعارض أو يتناقض — مع فكرته السابقة عن نفسه وعن غيره ، ومع تكوينه العقلى والروحى ، فالاختيار والانتقاء التلقائى لا يجمع بين عناصر متعارضة

---

(١) أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ص ٥٦

أو متناقضة ، ولكنه يجمع بين عناصر متآلفة متجانسة(*) ، والمتجانس لا يكون أجنبياً ، والمتآلف لا يكون غريباً فدعوى التأثير والتأثر ، بمعنى إدخال عنصر أجنبي تماماً فى حياة السالك أو الصوفى دعوى ساقطة ، والتخير والانتقاء حتى لو التمست لها الشواهد والدلائل ، فأثر الصوفى لا يتم إلا بطريق التخير والانتقاء التلقائى ، والتخير والانتقاء التلقائى يرفض الجمع إلا بين المتجانسات ، وبهذا يمكن القول بأن هذا التأثير فرعى يرد على الأصل ، ولا يمكن الحكم على الأصل كله بحكم الفرع ، أو تقييده بقيوده ، لأن الأصل ، وهو الفكرة السابقة المبنية على التجربة الشخصية لدى السالك ، والتى يتخير على أساسها وبمقتضاها ، هو الذى يتحكم فى عملية الانتقاء والتخير ، وهو الذى يوجه صاحبه تلقائياً نحو فكرة معينة ، ويصرفه عن فكرة أخرى مقابلة(1) . وقد أشار إقبال فى إيجاز إلى هذا المعنى بقوله : « ليس من الصواب أن نرجع كل ظاهرة فى بيئة ما إلى عوامل خارجة عنها ، فنهمل بذلك العوامل الداخلية ، فإنه لا فكرة من الأفكار ذات قيمة يكون لها سلطان على نفوس الناس إلا إذا كانت تمت إليهم بصلة ، فإذا جاء عامل خارجى أيقظها ، ولكنه لا يخلقها خلقاً »(2) . وإذا كان ذلك عاماً فى كل أنواع النشاط العقلى والروحى فإنه أولى وأحق بأن ينطبق فى موضوع التصوف :

فالتأثر على هذا المعنى ليس أكثر من زخرف عرضى يضاف إلى استعداد حاصل بالفعل ، فيزيده قوة أو عمقاً أو وضــوحاً ، ولكنه لا يضيف إليه ، ولا يبدل فيه شيئاً جوهرياً .

إن الأستاذ ، وهو المرشد ، وهو أولى الناس بأن ندعى له أكبر الأثر فى المريد ، لا يفعل مع المريد أكثر من لفت نظره إلى حقائق قد يكون غائباً عنها ، ومع ذلك فالمريد قد يقبلها ويتمثلها لأن باطنه وسره مهيؤ لها ، وقد يغفل عنها ويهملها تماما ، لأنه غير

(*) بخلاف الانتقاء العقلى أو الوعى ، فقد يجمع المتناقضات بشىء من السهو والغفلة

(1) لاندبرج وشراج ولارسن : سوسيولوجى ط٣ ص ٢١٥

Lundberg, Schrag and Larsen : Sociology, third Edition P. 215.

(2) نقلا عن أبى العلا عفيفى : التصوف ص ٥٥

مستعد لها ، أو لم يصل فى سلوكه إلى مرتبتها ، وتعمل نظرية الاختيار والانتقاء التلقائى — حينئذ — عملها ، فهو يدرك ويتمثل تماماً ما يتفق مع باطنه ، ولكنه يعجز عن هضم ما لا يتفق مع أسراره لذلك لا ينطبع المريد بطابع شيخه تماما .

وإن هؤلاء الذين ادعوا للتصوف الإسلامى مصدراً واحداً من المصادر الأجنبية لم يلبثوا أن وجدوا فيما ادعوا زيفاً واضحاً غير مقبول فعادوا إلى دعوى أخرى : تلك انه ظهر نتيجة لعوامل مختلفة ، أحدثت أثرها فيه مجتمعة ، لكن هذه العوامل المختلفة : مختلفة فكيف يمكن أن يكون تأثيرها متسقاً متناسقاً ، وأن تنشأ عنها مثل هذه الحركة القوية دون أن تتضارب عناصرها وتتعارض ، ومن ثم تتهاوى ، وإذا قلنا إن النتيجة تخالف العوامل التى أثرت فيها من وجوه مختلفة ، فلماذا لا نقول ذلك بادئ ذى بدء ، وندرس التصوف الإسلامى على أنه ظاهرة إسلامية .

إن دراستنا — هنا — للبيئة والعصر ليست — إذن — للفحص عن العوامل الغريبة أو العناصر الأجنبية التى قد يدعى أو يمكن استخدامها على أنها مؤثرات أثرت ، أو استجابت ، أو أدخلت على مذهب الحكيم الترمذى ، ولكن لمعرفة المناخ الفكرى والثقافى الذى عاش فيه ، ومدى ردود الفعل المتبادلة التى برز من بينها شيخنا بهذه الشخصية المرموقة : الحكيم الترمذى .

عصره من الناحية الدينية والعلمية

مما سبق نعلم أن شيخنا قد شهد معظم القرن الثالث وشطراً من القرن الرابع الهجرى ، وقد اشتهرت هذه الفترة بأنها العصر الذهبى للعلوم الإسلامية ، وأنها العصر الذهبى للتصوف .

لقد ازدهرت فى هذه الفترة مختلف الورود والأزهار والرياحين حيث نبتت فى تربة الحديقة الإسلامية الغنية الخصبة ، التى غرسها القرآن ، ورواها الرسول صلى الله عليه وسلم ، وتعهدها الصحابة والتابعون رضوان الله عليهم أجمعين ، فلم تكد تدع عرفاً ولا لوناً ولا شكلا إلا كان له فى أحواضها موضعه الخاص ، ومكانته المناسبة

حتى أنواع الشوك والنباتات البرية والطفيلية لم تعدم أن تجد لها على أسوار هذه الحديقة الغناء موضعاً تنبت فيه ، وتظل على ما فى الحديقة من غراس .

نعم لقد تفتحت فى هذه الفترة وتفتقت كافة العبقريات فى شتى مناحى الثقافة والعلم ، ولم يمنعها الدين أن تستقصى كل سبيل وترود كل طريق ، بل لقد كان الدين هو العامل الأول ، والأساس الذى دفع بهذه العبقريات فى كل اتجاه يتفق مع طبيعتها وميولها ، حتى إلى البحث فى طبيعة الدين نفسه وفى أسسه وأصوله ، دون أى تحرج أو انكماش ، إلى درجة جعلت كثيراً من أعداء الإسلام أنفسهم يستغلون سماحة الإسلام والمسلمين لكى يخرجوا على المسلمين بكثير من المذاهب الهدامة التى استطاعت فى أحيان كثيرة أن تتحول إلى حركات سياسية وعسكرية مخربة ، لكن تلك الحيوية الدافقة التى كان يزخر بها المجتمع العلمى الإسلامى ، والذى سمح بحريته الواسعة لمثل هذه المذاهب أن تتكون وتظهر ، كانت كافية أيضاً لتزييفها وإبطال آثارها ، واستمرت الحديقة الإسلامية فى تقديم باقاتها الغنية الأنيقة .

فمن ناحية الحديث الشريف وروايته نجد أنه — بعد أن بدأ جمعه فى القرن الثانى ، وبعد أن كان جمعه يهدف فى المقام الأول إلى خدمة علوم الأحكام — قد أصبح فى هذا القرن علما مستقلا بأصوله وقواعده .

وكانت هذه الحركة الدائبة وهذا النشاط الواسع فى جمع أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ميداناً واسعاً يجد فيه المغرضون فرصة لترويج باطل ، أو بهرجة عاطل ، فوجدنا طالبى الرئاسة والشرف والجاه ، ووجدنا أصحاب المذاهب المتعارضة ، فقهية أو كلامية أو سياسية ، ووجدنا من هؤلاء جميعاً من ضعف عندهم الوازع الدينى والأخلاقى ، فجعلوا يجمعون الضعيف والغريب ، ويحملون الغث والسمين ، ويروون الصحيح والسقيم[1] ، إما عن جهل وحسن نية ، أو بقصد وسوء نية ، بل ظهر الوضع والوضاعون ، مما حدا بأهل هذا الفن أن يشمروا عن سواعدهم ، وأن يبذلوا

---

(١) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ص ٨٩

قصاراهم وما وسعهم لتأصيل أصوله ، وتقعيد قواعده ، مما يتصل بنواحيه المختلفة من رواية ودراية ، وجرح وتعديل ، واشتغل به كثير من العلماء والرواة ، فكرسوا جهودهم له ، وتنافسوا فى جمعه ، وتجشموا من أجله متاعب جمة ، ليس أشقها الرحلة فى سبيله إلى مختلف الأمصار ، حيث مظنة حديث واحد فى كثير من الأحيان .

ولقد صنفت فى هذا القرن أهم كتب الحديث والمسانيد ، ومنها الكتب الستة (*) الصحاح المعدودة ، ومسند أحمد بن حنبل وغيرها ، وإذا كانت هذه هى الكتب البارزة وأصحابها هم الأعلام البارزون فى هذا الميدان ، فإنه مما لا شك فيه أنهم كانوا خلاصة من بين كثيرين آخرين يفوقون العد ، لم يستطيعوا الوصول إلى مثل هذا المقام أو إلى مثل هذه الشهرة ، تختلف نزعاتهم ومشاربهم ، وتتفاوت ميولهم واتجاهاتهم ، تبعاً لما كان يموج به المجتمع آنذاك من تيارات ثقافية مختلفة :

ومن غريب الأمر أن يكون أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذى صاحب كتاب الشمائل وصاحب الجامع أحد الكتب الستة معاصرا لأبى عبد الله الحكيم ، ومن نفس بلده — كما هو واضح من اللقب — ثم لا يصل إلينا ما يدل على تلاقيهما أو تدارسهما الحديث .

وإذا كان علم الحديث قد استقل بنفسه فى هذا القرن ، فإن ذلك لا يعنى أنه أصبح معزولا عن نواحى العلوم الأخرى ، بل لقد ساعد ذلك علماء الفنون الأخرى على الاستفادة منه ما وسعهم : كل حسبما يتفق مع قواعده وأصوله فى البحث والنظر ، ومن هؤلاء علماء الفقه ، إذ نجد من بينهم أهل الحديث وأهل الرأى .

أما أهل الحديث فقوم يكرهون الخوض بالرأى ، ويهابون الفتيا والاستنباط إلا لضرورة لا يجدون منها بدا ، وكان عندهم أنه إذا وجد فى المسألة قرآن ناطق فلا

(*) وهى الجامع الصحيح للبخارى المتوفى سنة ٢٥٦ ، وصحيح مسلم المتوفى سنة ٢٦١ ، وسنن أبى داود المتوفى سنة ٢٧٥ ، وجامع الترمذى المتوفى سنة ٢٧٩ ، وسنن النسائى المتوفى سنة ٣٠٣ ، وسنن ابن ماجه المتوفى سنة ٢٧٣ هـ .

يجوز التحول منه إلى غيره ، وإذا كان القرآن محتملا لوجوه فالسنة قاضية عليه ، فإذا لم يجدوا فى كتاب الله أخذوا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . . . ومتى كان فى المسألة حديث فلا يتبع فيه خلاف أثر من الآثار ، ولا اجتهاد أحد من المجتهدين ، وإذا فرغوا جهدهم فى تتبع الأحاديث ، ولم يجدوا فى المسألة حديثاً أخذوا بأقوال جماعة من الصحابة والتابعين . . . فإن اتفق جمهور الخلفاء والفقهاء على شىء فهو المتبع ، وإن اختلفوا أخذوا بحديث أعلمهم علماً وأورعهم ورعاً وأكثرهم ضبطاً ، أو ما اشتهر عنهم ، فإن وجدوا شيئاً يستوى فيه قولان فهى مسئلة ذات قولين ، فإن عجزوا عن ذلك أيضاً تأملوا فى عمومات الكتاب والسنة وإيماءاتهما واقتضاءاتهما ، وحملوا نظير المسئلة عليها فى الجواب إذا كانتا متقاربتين بادى الرأى . . . كما أنه ليس ميزان التواتر عدد الرواة ولا حالهم ، ولكن اليقين الذى يعقبه فى قلوب الناس[1] ، فهم يعتنون بتحصيل الأحاديث ونقل الأخبار وبناء الأحكام على النصوص ، ولا يرجعون إلى القياس ما وجدوا خبراً أو أثراً[2] .

أما أهل الرأى فهم فى مقابل هؤلاء « لا يكرهون المسائل ، ولا يهابون الفتيا ، ويقولون : على الفقه بناء الدين ، فلا بد من إشاعته ، ولكنهم يهابون رواية حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والرفع إليه . . . . ولم يكن عندهم من الأحاديث والآثار ما يقدرون به على استنباط الفقه على الأصول التى اختارها أهل الحديث ، ولم تنشرح صدورهم للنظر فى أقوال علماء البلدان وجمعها والبحث عنها ، واتهموا أنفسهم فى ذلك . . . وكان عندهم من الفطانة والحدس وسرعة انتقال الذهن من شىء إلى شىء ما يقدرون به على تخريج جواب المسائل على أقوال أصحابهم[3] ، فأكثر عنايتهم بتحصيل وجه القياس والمعنى المستنبط من الأحكام ، وبناء الحوادث عليها ، وربما يقدمون القياس الجلى على آحاد الأخبار ، وقد قال أبو حنيفة : علمنا هذا رأى

---

(١) شاه ولى الله الدهلوى : حجة الله البالغة حـ ١ ص ١١٨ — ١١٩

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل حـ ١ ص ١٨٧

(٣) الدهلوى : حجة الله البالغة حـ ١ ص ١١٩

وهو أحسن ما قدرنا عليه ، فمن قدر على غير ذلك فله ما رأى ولنا ما رأينا(١) .

لقد كان هذا القرن غنيا بهؤلاء وهؤلاء ، إذ لم يكن الناس مجمعين على التقليد الخالص لمذهب واحد بعينه . . . بل كانت العامة لا تقلد فى المسائل الإجماعية إلا صاحب الشرع ، وإذا وقعت واقعة استفتوا أى مفت وجدوا من غير تعيين مذهب ، أما الخاصة فقد كان منهم أهل الحديث وأهل الرأى على ما ذكرنا ، وقد ينسب الواحد منهم إلى مذهب من المذاهب لكثرة موافقته له واجتهاده على أصوله(٢) .

أما علم الكلام ، فقد كاد يستوفى أصوله وفروعه ، ولم يكد يترك للاحق مقالة يستقل بها ، وتكفى نظرة واحدة لكتاب من أقدم كتب المقالات وهو فى نفس الوقت ألصقها بالقرن الذى نتحدث عنه لنعرف هذا الخضم الذى كان يزخر به المجتمع الإسلامى حينذاك ، ذلك هو كتاب « مقالات الإسلاميين » لأبى حسن الأشـــعرى المتوفى سنة ٣٣٠ هـ .

ولم يكن هذا العلم والحديث فيه قاصراً على بساط الخاصة من العلماء وأهل الكلام ، بل نقله المعتزلة وغيرهم إلى بلاط الخلفاء والحكام ، وتداولته مجالس البسطاء والعوام ، وأخذ أصحاب المذاهب يستعينون بمختلف الأساليب على تأييد مذاهبهم وإشاعتها بين الناس ، ومحنة القول بخلق القرآن ، ومحاولة المعتزلة فرضها على الناس بجاه الخلافة مرة ، وبشوكتها مرة أخرى ، من الأمور المشتهرة الذائعة .

وكما انقسموا فى الفقه إلى أهل الحديث وإلى أهل الرأى ، كذلك انقسموا فى نظرتهم فى علم الكلام ، فوجدنا من يعتز بالنص ولا يروم له تحويلا ولا تأويلا ، مستمسكين بما استمسك به السلف ، وعلمهم ورأسهم فيه أحمد بن حنبل ومدرسته ، ووجدنا على الطرف المقابل من يعتز بالعقل إلى حد بعيد يجعلهم يؤولون من النصوص ما يرون أن ظاهره مخالف لمقتضى العقل ، وذلك فريق المعتزلة ومدرستهم ، واستقطبت حول كل منهما فرق

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ١٨٨

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ١٨٧

تختلف اعتدالا وغلواً ، فمن تشبيه يصل إلى حد التجسيم كما عند مضر وكهمس وأحمد الهجيمى ، وكما عند الكرامية ، إلى تنزيه يصل إلى حد التعطيل كما يقال عن الواصلية من المعتزلة وعن الباطنية ، ومن محو كامل للإرادة الإنسانية أمام القــدر الإلهى كمقالة الجهمية ، إلى القول بأن القدر خيره وشره من العبد كما هو مذهب معبد الجهنى وغيلان الدمشقى (١) .

بل وجدنا كثيراً من الفرق ينشأ فى بدء أمره نشأة سياسية ثم يتحول مع تطور الحوادث وتبادل الحوار وتشعب الجدل إلى مذاهب دينية ، بحيث تختلط فيها هذه العناصر وتمتزج امتزاجاً تاماً ، كما هو الشأن عند الشيعة والخوارج والمرجئة .

بالإضافة إلى حركات هدامة كانت تستغل كثيراً من هذه الاتجاهات لتنفث سمومها ، وتحاول تقويض صرح الإسلام ، مثلما حدث فى حركة البابكية والخرمية والقرامطة .

ولم تكن بلاد خراسان وما وراء النهر بعامة ، وترمذ وما جاورها بخاصة ، بمعزل من كل هذه التيارات ، بل شاركت فيها وساهمت بنصيبها ، وليس غريباً عليها أن تساهم فى ذلك : فقد كانت من قبل الإســلام مركزاً ومقراً لكثير من المذاهب والحركات . لقد ظهر زرادشت من أذربيجان ، ودعا ببلخ إلى المجوســية ، وراجت دعوته فانجلت السمنية عنها إلى مشارق بلخ ، وكان فى بلخ أحد بيوت أربعة للأصنام ذكرها صاحب كتاب تلبيس إبليس ، يقول : والرابع بمدينة بلخ ، بناه بنو شهر ، فلما ظهر الإسلام خربه أهل بلخ (٢) كما كانت من أهم مراكز البوذية ، ومقراً لكثير من الأديرة . وإذا كانت كذلك قبل الإسلام ، فقد كانت بعد الإسلام — أيضاً — مركزاً هاماً من مراكز الثقافة الإسلامية ، ويعتبرها السبكى فى طبقاته إحدى مدن أربعة هى مدن الإسلام فيقول : « وخراسان عمدتها مدائن أربعة ، كأنما هى قوائمها المبلية عليها، وهى مرو ، ونيسابور ، وبلخ ، وهراة ، هذه مدنها العظام ، ولا ملام عليك لوقلت : بل هى مدن الإسلام ، إذ هى كانت ديار العلم على اختلاف فنونه »(٣) .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل حـ ١ موضع متفرقة

(٢) ابن الجوزى ص ٥٩ — ٦٠

(٣) طبقات الشافعية حـ ١ ص ٣٢٥

وإذا كانت بلخ كذلك ، فإنه لم يكن بينها وبين ترمذ غير اثنى عشر فرسخاً [1] ، فكانتا شريكتين فى هذا النشاط ، يقول الدكتور على عبد القادر وآربرى نقلا عن المؤرخ الفارسى حافظ آبرو إن ترمذ كانت عند الفتح الإسلامى مركزاً للبوذية ، وأنه كان بها اثنا عشر ديراً لزهاء ألف راهب [2] ، ولقد كانت بعد الفتح الإسلامى موطناً لعدد كبير من المحدثين والفقهاء ، كما كانت ميداناً لنشاط علماء الكلام ، وظهر فيها جهم بن صفوان من الجبرية الخالصة كما يقول الشهرستانى ، وقد بعث له واصل بن عطاء حفص ابن سالم من أتباعه ، فدخل ترمذ ، وناظر جهم بن صفوان ، ويقال إنه قطعه [3].

هؤلاء وأولئك قد ساهموا فى بناء صرح الإسلام العلمى وشيدوه عالياً شامخاً ، وكانت هنالك طائفة أخرى لا تقل مساهمتهم عن ذلك جداً وجهداً ونشاطاً ودءوباً ، تعمل ليل نهار لعمارة هذا الصرح من الداخل ، هذا البنيان الفكرى الشامخ يظهر كالجسد المتين الصلب ، لكنه يظل مجرد جسد متين صلب لو لم تنفخ فيه الروح الصوفية فتكتمل جوانب الصورة مظهراً وعمقاً واسما ومعنى

لقد كانت حركة التصوف فى هذا القرن فى أوج ازدهارها ، حتى اعتبره الكثيرون من الدارسين والباحثين المتخصصين فى هذا الميدان ، هو والقرن الذى يليه ، أزهى عصور التصوف الإسلامى وأرقاها [4] ، فقد شهد هذا القرن الكثير من أعلام التصوف الذين حفظوا لنا أسسه وأصوله ، ومهدوا قواعده وفروعه ، ونذكر منهم — على سبيل المثال : الحارث بن أسد المحاسبى المتوفى سنة ثلاث وأربعين ومائتين ، وحمدون القصار المتوفى سنة إحدى وسبعين ومائتين ، وأبا يزيد البسطامى المتوفى سنة إحدى وستين ومائتين ، وأبا القاسم الجنيد المتوفى سنة سبع وتسعين ومائتين ، وأبا الحسين النورى المتوفى سنة

---

(١) صفى الدين البغدادى : مراصد الاطلاع حـ ١ ص ٢١٧
(٢) مقدمة كتاب « الرياضة وأدب النفس » ص ٤
(٣) أحمد أمين : ضحى الإسلام جـ ٣ ص ٩٢ ، نقلا عن المرتضى فى المنية والأمل ص ١٩
(٤) انظر — مثلا — أبا العلا عفيفى فى كتاب « التصوف » ص ٦ ، ٩١ ، ٢٧١

خمس وتسعين ومائتين ، وسهيل بن عبد الله التسترى المتوفى سنة ثلاث وثمانين (أو وتسعين) ومائتين[١] .

وقد ذكرت هؤلاء باعتبار ما ذكره الهجويرى عنهم ، ناسبا لكل منهم فرقة باسمه كما ذكر فرقة باسم شيخنا الحكيم الترمذى فذكر المحاسبية ، والقصارية ، والطيفورية (نسبة إلى أبى يزيد طيفور بن عيسى البسطامى) ، والجنيدية ، والنورية ، والسهلية والحكيمية والخرازية وغيرها[٢] .

لكن هنالك أسماء كثيرة أخرى لمعت فى هذا القرن ، منهم أبو عثمان الحيرى النيسابورى وإليه هو وأبى حفص النيسابورى وحمدون القصار يرجع تأسيس الطريقة الملامتية التى كانت تنهج نهجاً خاصاً فى رياضة النفس وتهذيبها ، بل إنه يعتبر أكثر شيوخ الملامتية أتباعاً وأبعدهم أثراً[٣] ، وكانت له هو ومحمد بن الفضل البلخى من أساطين الملامتية مراسلات مع شيخنا الحكيم الترمذى ، وما تزال بعض رسائل الترمذى إليهما محفوظة فى مخطوطاته ، ومنهم يحيى بن معاذ الرازى وأحمد بن خضرويه وأبو تراب النخشبى ، وقد اتصل بهم شيخنا وصحبهم جميعاً ، ومنهم أبو بكر الحكيم الوراق وأبو على الجوزجانى من تلاميذ الحكيم الترمذى ، وكان لكل منهما أثره البارز فى الطريقة الملامتية ، كما مر ذكره[٤] .

ولو ذهبنا نستقصى لخرجنا عن نطاق البحث ، إلا أن ذلك كاف لمعرفة درجة الحركة الصوفية التى كانت منتشرة آنذاك ، لا فى بلاد خراسان وما وراء النهر فحسب ، بل كانت أصداؤها تتجاوب فى مشارق العالم الإسلامى ومغاربه ، من ترمذ وبلخ ونيسابور إلى بغداد والكوفة والبصرة ، إلى دمشق والقاهرة .

---

(١) انظر عن هؤلاء « طبقات الصوفية » لأبى عبد الرحمن السلمى وهم على التوالى فى ص ٥٦ ، ١٢٣ ، ٦٧ ، ١٥٦ ، ١٦٥ ، ٢٠٦ ، ٢٢٨

(٢) أبو العلا عفيفى : التصوف ص ٢٧١ نقلا عن كشف المحجوب للهجويرى

(٣) أبو العلا عفيفى : مقدمته لرسالة الملامتية ص ٣٥ — ٤٢

(٤) تحت عنوان « موطنه ونشأته » فى الفصل الأول .

ومن المتوقع أن يوجد فى مثل هذه البيئة دخلاء يستغلون احترام الناس لهذه الطبقة وعرفانهم لأقدارهم ، فيندسون بينهم ، ويتزيون بأزيائهم ، ويتشدقون ببعض ألفاظهم وقد يكونون سبباً فى تشويه مظهر هذه الطائفة عند من لم يتعمق أسرارهم ، أو يستروح أرواحهم ، أو يتذوق معينهم ، لأنه لا يوجد صنف من الناس إلا وله حشو وشوب ، مما يجعلهم عرضة للنقد والاتهام القاسى .

ومع ما امتاز به هذا القرن من ازدهار التصوف وظهور الكثيرين من أعلامه فإنه كذلك كان مليئاً بصور عديدة من اضطهادهم ، ووقوع الكثيرين منهم فى البلاء والمحنة ، وقد أطبقت هذه المحنة عليهم من سائر جنبات البقعة الإسلامية ، فتعرض لها ذو النون من مصر ، كما تعرض لها الحكيم فيما وراء النهر ، وكان أبرز مظاهرها ، وأشد صورها ، وأقسى حملاتها تلك المحنة التى امتحنوا بها فى بغداد فيما يعرف بمحنة غلام الخليل ، وقد تعرض لها نحو من سبعين من الصـوفية ، على رأسهم أبو القاسم الجنيد بن محمد ، وأبو الحسن أحمـد بن محمد المعروف بالنورى ، وأبوحمزة محمد بن إبراهيم البزاز ، وسمنون المحب ، وقد استمرت المحنة نحواً من نصف قرن ، وكان لها أثر كبير فى توجيه العامة ضد الصوفية ، والحط من شأنهم ، والإزراء عليهم ، وما زالت هذه القضية وتثور حتى وصلت قمتها فى مقتل الحسين بن منصور الحـلاج (٣٠٩ هـ) ، وأصبح التصوف من ذلك الوقت أمام السيل الجارف من نقد الفقهاء وعلماء الشرع يقف موقف الدفاع عن صحته وبيان موافقته للشرع والمذاهب السنية ، ووضعت لذلك الكتب الخاصة التى تعتبر حتى الآن المرجع الرئيسى والأساسى لبيان علم التصوف كموضوع عام حتى كان الغزالى الذى جمع فى نفسه بين الموقفين ، موقف الفقيه وموقف المتصوف ، وكتب وجهة النظر التى تجمع بين الناحيتين ، وترضى كلا من الطرفين .

وكما أن أهل الحديث تعرضوا لكثير من الدخلاء ، ولكثير من النقد والاتهام ، فظهر منهم من يزيف أهل الزيف ، ويظهر الحق من الباطل ، ويرد على المنتقدين والمتهمين ، فإن ميدان التصوف وجـد مرعى خصيباً لمثل ذلك ، ووجد أيضاً من

أهل التصوف من يزيف أهل الزيف ويظهر الحق من الباطل ، ويرد على المنتقدين والمهاجمين[١] .

وكما أخذنا فى مادة الحديث بأحكام أهله ، واعترفنا بأنهم هم المرجع الأخير الذى يرجع إليه فى هذا العلم ، وأنهم أقدر الناس على معرفة أصوله وقواعده ، ومداخله ومخارجه ، فإنه ينبغى — أيضاً — أن نعترف فى باب التصوف لأهله بأن يكونوا هم المرجع الأخير ، وأن نأخذ كلمتهم فصلا فى الخطاب إزاء ما يمكن من أحكام يصدرها الباحثون ممن يخوضون فى علم التصوف ، ما لم يكونوا من أهله فعلا ، فعند ذلك يكون نقدهم نزيهاً ، وأحكامهم صائبة ، حيث إنهم هم أقدر الناس على معرفة حدوده ورسومه ومواره ومصادره[٢] ، شأن أهل كل فن بفنهم ، وصناعة بصناعتهم ، ما دام ذلك كله مقيداً بالكتاب والسنة .

موقف الترمذى من المحدثين :

عرفنا من قبل أن الحكيم الترمذى ابتدأ حياته العلمية منذ بلغ الثامنة بتعلم علم الآثار وعلم الرأى ، وظل محافظاً على تحصيل هذين العلمين حتى بلغ السابعة والعشرين من عمره تقريباً ، وإذا لم يشتهر الحكيم الترمذى بكونه محدثا أو فقيها شهرته بكونه صوفيا فذلك من باب غلبة أحد الجوانب عليه خاصة بعد أن جاوز السابعة والعشرين ، لأنه كان قبل ذلك قد أخلص وقته وجهده لهذين العلمين ، ومن المتوقع لمثل هذه العبقرية أن تكون قد حصلت فى مثل هذه الفترة التى تقارب عشرين عاماً ما يؤهلها لكي تأخذ مكانها بين علماء الحديث وأهل الرأى ، وينبغى أن تأخذ مكانها فعلا .

فمن ناحية الحديث نجد أن فى شيوخه كثرة[٣] ، وكتبه جميعا تشهد بذلك ، فهى مليئة

---

(١) انظر — مثلا — للسراج كتاب اللمع ، وللسهروردى كتاب عوارف المعارف ، وللكلاباذى كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف ، وللقشيرى الرسالة القشيرية .

(٢) انظر ما يوافق هذا الرأى عند السراج فى كتاب اللمع ص ٣٨ — ٣٩ وعند ايفلين أندرهل فى كتابها التصوف ص ٤٩ Evelyn Underhill : Mysticism P.49

(٣) ابن حجر : لسان الميزان ح ٥ ص ٣٠٨

بالأحاديث وإن سيقت فى مقام الاستشهاد والاستدلال بالأثر على ما يدلى به من آراء حكمية صوفية وأخلاقية ، بل إن له كتابا بعنوان « نوادر الأصول فى معرفة أخبار الرسول » ويخال من يطلع على هذا العنوان لأول وهلة أنه كتاب فى الحديث النبوى الشريف على سنن كتب الحديث المعروفة لكنه — مع كونه مليئا بالحديث — مكون من عدة أصول ، يأتى فى رأس كل أصل منها بخبر من الأخبار يشرحه ويبينه ويستخرج منه ما يتفق مع الأصل المطلوب . وهو فى هذا البحث والشرح ينحو منحى خاصا يتفق مع منهجه العلمى الخاص ، ومع طريقته الصوفية مستشهدا خلال ذلك بالكثير والعديد من الأحاديث ، فهو من ناحية روايته للحديث — فى هذا الكتاب — محدث لكن التحديث لم يكن مقصده من الكتاب بقدر ما كان مقصده بيان هذه الأصول والاستشهاد لها ، والاستدلال عليها بما أورد من الحديث . فلا غرو بعد ذلك أن يذكره المترجمون له بإسناد الحديث ، وأن تذكره كتب الرجال كما فى ميزان الاعتدال[1] ، ثم تغلب عليه بعد ذلك كله شهرته كمتصوف على شهرته كمحدث .

وقد كانت هنالك معركة كبيرة بين أهل الحديث من ناحية ، وأهل الرأى وأهل الكلام من ناحية ، تعرض فيها أهل الحديث لكثير من الاتهامات بالوضع ورواية المتناقضات وحمل الكذب والقناعة برسم العلم دون معناه أو العمل به[2] ، وتجرد بعض أهل الحديث للدفاع عنهم ، مثل ابن قتيبة فى كتابه « تأويل مختلف الحديث » لكن معظم هذه المعركة دارت على الأمور الخارجية فى رواية الحديث ، دون أن تتعرض للراوى فى خاصة نفسه إلا عرضاً ، كما ذكر ابن قتيبة فى كتابه المذكور[3] ، حيث قال : « على أنا لا نخلى أكثرهم من العذل فى كتبنا فى تركهم الاشتغال بعلم ما قد كتبوا ، والتفقه بما قد جمعوا ، وتهافتهم على الحديث من عشرة أوجه وعشرين وجها ، وقد كان فى الوجه الواحد الصحيح والوجهين مقنع لمن أراد الله عز وجل بعامه . . . فمن كان من هذة الطبقة فهو عندنا مضيع لحظه ، مقبل على ما كان غيره أنفع له منه » .

---

(١) الذهبى ، حـ ٤ ص ٥٤٤ رقم ١٠٣٥٦ ، ونقل فيه عن ابن الجوزى أنه لايوثق به .
(٢) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ص ١٢
(٣) ص ٩٦

أما الحكيم الترمذى ، فلم يكن همه النقد أو الدفاع ، بل كان موقفه من أهل الحديث متفقا تماما مع موقفه فى خاصة نفسه ، فهو لم يرو الحديث مجردا عن التعمق فى فهم معناه ومحاولة الوصول إلى أعماقه وأغواره ، ولم يرو الحديث لمجرد رواية الحديث ، ونقله من حامل إلى حامل آخر ، بل جعل يستفيد مما يستمع ، وهذا هو مقصده الأول ، ثم يحاول أن يبين ما استفاده مقرونا بمصدر الفائدة من الحديث والأثر .

هذا الموقف يختلف أشد الاختلاف عن موقف كثير من رواة الحديث ، وقد تعرض لذلك فى كثير من كتبه . ذلك أن فى رواية الحديث ناحيتين ، الأولى : الاستماع والحمل ، والثانية : الرواية والنقل ، ولكل من هاتين الناحيتين هدفه الخاص به عند الحكيم الترمذى .

أما غاية الاستماع والحمل ، فهو الاشتغال بالنفس ونجاتها يوم القيامة ، لأن من لم يستمع عاش جاهلا ، والجاهل لا يحسن عبادة ربه[1] ، فمن أراد النجاة يوم القيامة أحسن عبادة ربه ، ومن أراد أن يحسن عبادة ربه فعليه بحسن الاستماع والحمل ، حتى لا يكون جاهلا ، فهو يبحث عن معنى ما يسمع ، ويتفقه فيه وفى وجوه تأويله ، ويتعرف ناسخه من منسوخه ، وعامه وخاصه ، ويتفقد ألفاظه حتى لا يتغير المعنى بتغير اللفظ ، وهكذا مما يعرفه دارسو الفقه وأصوله[2] .

وأما غاية الأداء والنقل والرواية فهى حفظ دين الأمة ، وحفظ دين الأمة لا يكون بحمل الغث والسمين ، والصحيح والسقيم ، والحمل من كل راو ، دون التثبت والتوقى ، بل لا بد من اختيار الشيوخ الذين يحمل عنهم ممن يكونون من أئمة الهدى ، المعروفين فى الآفاق بالصدق والأمانة وحسن الأداء[3] ، ثم لا يكتفى بذلك ، بل عليه — مع انتقاء الرجال — النظر فيما يسمع ونقده[4] ، بحيث يثق تماماً أن ما ينقله إنما هو لحفظ الدين ،

---

(١) للفروق ص ٨٨ ى
(٢) الأكياس والمغترين ١٤٣ وص ٢٨ب من مخطوطة ولى الدين
(٣) الفروق ص ٨٥ ى
(٤) الفروق ص ٨٥ ى وانظر أيضاً شفاء العلل ص ٧ب من مخطوطة ولى الدين

فهو يريد أن يجمع بين نقد السند ونقد المتن فى حدود الغاية المقصودة أو ما يسمى بعملية النقد من الخارج وعملية النقد من الداخل :

فهل راعى المحدثون فى الاستماع هدف الاستماع والحمل ؟ وهل راعوا عند النقل هدف الرواية والنقل ؟

نعم ! لقد راعى الكثير منهم كل هذه الحدود ، فبرز منهم الأعلام العظام ذوو التاريخ المشهود والأثر المحمود ، ووجدنا آخرين من دونهم يريدون مزاحمتهم فيما آتاهم الله ، ولم يكونوا على مثل ما هم عليه من رعاية ، فنقدهم الحكيم الترمذى أحر نقد ، وتعرض لم فى كثير من كتبه مفرقا بين الفريقين ، موضحا خصائص كل من الطائفتين ، بل لقد أفرد لهذه المسألة فصولا خاصة بها ، كما فى كتابه « الفروق ومنع الترادف[1] » وفى كتابه « الأكياس والمغترين »[2] وفى رسالته « أنواع العلوم[3] » .

وتظهر هذه التفرقة واضحة فى التسمية التى أطلقها على كل منهما ، فسمى الفريق الأول : المؤدون والرعاة ، والفريق الثانى : النقالون والرواة .

ونجد هنا ما لاحظناه عنه سابقاً من اهتمامه بالراوى فى خاصة نفسه ، وعلاقة ذلك بأداء الحديث وحفظ الدين ، ويحسن أن نورد من حديثه ما نستأنس به فى ذلك ، يقول فى كتابه « الفروق » : « الفرق بين الرواة والرعاة : فالرعاة قوم سمعوا أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من أئمة الهدى ، والثقات المرضيين ، فرعوها ، فكان من رعايتهم أن استنبطوها ، وكشفوا عن معانيها ، وقلبوها ظهرا لبطن تفتيشا عن وجوه التأويل ، فربما تغير المعنى بحرف واحد من حروف المعجم ، . . . .

« فالرعاة هذا شأنهم ، إنما دهرهم فى كشف الغطاء عن المعانى وطلب حسن التأويل ، فطلبهم لله ، ورعايتهم حفظا على الأمة دينهم .

---

(١) ص ٧٥ ش وص ٨٥ ى

(٢) ص ١٤٢ وما بعدها

(٣) ص ٢٨ ب وما بعدها من مخطوطة ولى الدين

« والرواة يسوقون الأسانيد ، ووجوه الأسانيد ، ويتخيرون النقالين والحملة بهذه الرواية على أهوائهم ، فذلك قصدهم ، ليسوا من العلم والانتفاع به فى شىء ، لم يقفوا على ناسخها ومنسوخها ، وعلى عامها وخاصها ، وعلى غوامض تأويلها ، إنما شأنهم الكتابة والحفظ ، فإذا احتاجوا إلى ذكره مروا فى أبوابها وأسانيدها ووجوه رواتها . . . لا يلتفتون إلى شىء وراء ذلك ، ويظنون أنهم قد فرغوا من العلم . . . » .

وعلى الجملة ، فإنه بالرجوع إلى مختلف ما كتبه بهذا الشأن يمكن تقسيم المحدثين عنده إلى أصناف أربعة :

١ — الرعاة : وهم الذين يتحرون أن تكون شيوخهم من أئمة الهدى ، والثقات المرضيين ، ويكشفون وجوه المعانى والتأويل فيما ينقلونه ابتغاء لوجه الله ، فى أنفسهم ، وحفظاً على الأمة دينهم .

٢ — والمؤدين : وهم الذين يتحرون أن تكون شيوخهم من أئمة الهدى ، وممن عرفوا بالصدق والأمانة وحسن الأداء ، فيحملون عنهم أخبار الرسول ﷺ وسنته وتفسير شريعته ، مع عناية بنقد الأسانيد والمتون .

٣ — والنقالين : وهم الذين يهتمون بسياقة الأسانيد ، وحفظ الوجوه والطرق المختلفة ، لا يلتفتون إلى شىء غير ذلك من معانى الأحاديث ، بحيث لو سئل الواحد منهم عن معنى شىء مما يرويه لحار وتوقف .

٤ — أما لرواة : فهم يتنافسون فى ذلك حرصاً على التصدر والرئاسة ، وطمعاً فى عرض هذه الحياة الدنيا ، فيطلبونه بلا حسبة ولا نية ولا طلب إقامة حق الله تعالى فى أنفسهم أو إحياء دين الله تعالى بين الناس(١) .

وإذا ساء رأى الحكيم الترمذى فى الطائفتين الأخيرتين ، أما النقالون فإنهم على حد قوله : البلاء والبطالة ، وأما الرواة فلأن حرصهم على الدنيا ، وطمعهم فى زينتها يقتل

---

(١) « الفروق » و« الأكياس والمغترين » ومخطوطة ولى الدين فى مواضع متفرقة .

عوامل الورع والتقوى فى نفوسهم ، ويجعلهم يعملون لغير الله ، إذا ساء رأى الحكيم فيهما ، فإنه يخشى على الطائفة الأولى والثانية ، ويرى أنهما على خطر عظيم ، لأن أداء الحديث يجرى مجرى الشهادة ، وقد شرط الله فى الشهادة فقال : « مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ » (البقرة آية ٢٨٢) فإذا أخبر عن غير أهل الرضا فليس بمقبول(١)، وإذا كان صاحب اجتهاد فى الرأى فإنه يحتاج إلى قلب ذكى مشحون بنور الله ، ونفس صافية من كلورة الأخلاق ، عفيفة عن شهوات الدنيا حتى تدرك الحق ، وإلا كان داخلا بين الله تعالى وبين عباده فيما تعبدهم به(٢) .

على أن إساءة الرأى فى الصنف الثالث لا يمنع المرء من أن يقول إنهم — ولا شك — يقومون بأداء عمل جليل ، حتى ولو كانوا مجرد حمال أسفار — على حد تعبير الحكيم — فهم يحملون العلم ، وإن لم يكونوا أهلا لفهمه واستنباطه ، ليؤدوه إلى من يكون أهلا لفهمه واستنباطه ، ولسنا ننسى فى هذا الصدد حديث الرسول ﷺ الذى رواه الترمذى نفسه بروايات متعددة منها ما رواه عن عبد الله بن مسعود رضى الله تعالى عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « نضر الله امرأ سمع منا حديثاً فبلغه كما سمع منا فإنه رب مبلغ هو أوعى له من سامع »(٣) ، وبذلك يحفظ العلم من الضياع ، وإلا فكم من الرواة الثقات المرضيين كانوا على الدرجة اللازمة للفهم والاستدلال واستنباط الأحكام .

والحكيم الترمذى لا يغفل عن ذلك تماماً ، فهو يدرك المهمة الجليلة التى يقومون بها ، وينصفهم عن ذلك فى كلمات عابرة ، ولا يغبنهم ما يستحقون من الثواب لدى الله ، لكنه ينظر إلى المحدثين فى خاصة أنفسهم ، ويحكم عليهم الحكم المناسب لهم فى ذلك ، ويتطلب دائما العمل على تحصيل ما هو أكمل للمرء فى نفسه .

وللاحظ أن الحكيم الترمذى يخاطب المحدثين وغيرهم فى نقده من مقامين ، مقام الحكم الشرعى دون نظر إلى طلب الفضل والكمال ، وذلك قلما يذكره ، بل يكون ذلك عادة

---

(١) أنواع العلم ص ٢٨ب من مخطوطة ولى الدين ، والأكياس والمغترين ص ١٤٢
(٢) أنواع العلم نفس الصفحة ، والأكياس والمغترين ص ١٤٥
(٣) نوادر الأصول ص ٣٨٩

كالاعتذار وكالتعقيب على حديثه من المقام الأعلى الذى يطالب فيه بالسعى نحو الكمال ، فالنقالون إذا نظرنا إليهم من مقام الحكم الشرعى محسنون ذوو أجر وثواب عند الله[١] ، ولكنهم إذا نظرنا إليهم من المقام الأعلى هم البلاء والبطالة[٢] ، لأنه إذا لم يطلب هؤلاء الكمال ، وهم أهل العلم ، فغيرهم أولى أن يتقاعد عنه ، وهم بذلك بلاء لغيرهم ، وبطالة فى أنفسهم .

وبعد هذا التفصيل الدقيق فى أحوال المحدثين ، ووضع هذه الدرجات ، واشتراط هذه الشروط نلاحظ أنه قصر فى تطبيقها فى خاصة نفسه ، فكم من أحاديث لم يتحر الدقة فى ألفاظها ، أو لم يلتق رجالها ورواتها ، أو لم يتعمق مقتضى سياقها ومعناها ، مما هيأ فرصة واسعة لتوجيه نقد قاس إليه بأنه « ملأ كتبه الفظيعة بالأحاديث الموضوعة ، وحشاها بالأخبار التى ليست بمروية ولا مسموعة[٣] » .

ولعل الذى هيأ له ذلك ، أو ساعده عليه أو على شىء منه ما يراه من جواز الرواية بالمعنى ، بل يكاد يصل إلى حد التصريح بأنه لم يرو حديث غض لا تقديم فيه ولا تأخير كأنه يسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم[٤] ، وأكثر من ذلك تخصيصه حق نقد الحديث متنا وتمييزه معنى بالحكماء ، وهم خاصة الأولياء ، بناء على ما أوتوا من تمييز الحكمة[٥] ، كما هو مذهبه . ومع تقديرنا لهم ، فإنه لا يمكن لنا أن نقبل هذا التعليل ، ولا ما يترتب عليه — وإن لم يصرح به — من قبول قولهم ، أو عدم الثقة بغيرهم لمجرد هذا المعنى ، فوق أنه معنى لا يمكن تحقيقه أو الاستيثاق منه علمياً ، ولا يمكن رهن الأحاديث النبوية الشريفة التى تدور عليها ، وعلى القرآن الكريم ، مصالح العباد الدينية والدنيوية ، الروحية والبدلية ، بمعنى لا يمكن تحقيقه والاستيثاق منه كما فى دعاوى الحكماء وخاصة الأولياء : :

---

(١) شفاء العلل ص ٨ ب من مخطوطة ولى الدين

(٢) الفروق ص ٨٥ ى

(٣) ابن حجر : لسان الميزان حـ ٥ ص ٣٠٨

(٤) نوادر الأصول ص ٣٨٩

(٥) نفس المرجع ص ٣٩١ — ٣٩٢

ولو أن هؤلاء قاموا بهذه المهمة لنظرنا إليهم باعتبارهم محـدثين ، لا من حيث هم حكماء أو أولياء ولتحاكمنا نحن وإياهم إلى قواعد علم الحديث لا إلى ما أوتوا من تمييز الحكمة ، لأن الحكمة التى أوتوها والولاية التى خصوا بها مسألة تتعلق بهم ، وبالعلاقة التى بينهم وبين ربهم ، ولا تلزم أحداً من جمهور المؤمنين

موقفه من أهل الفقه

ذكر السبكى فى طبقات الشافعية الحكيم الترمذى على أنه من علماء الشافعية ، وورد اسمه مقترناً بمذهبه الشافعى ، بل على أنه كبير الشافعية بالعراق ، على عناوين بعض كتبه مثل : تحصيل نظائر القرآن ، وكتاب نوادر الأصول ، ولكن ابن عربى نقل إلينا فى فتوحاته المكية أن الترمذى كان حنفى المذهب فى الأصـل[1] ، والحكيم الترمذى فى ترجمته الموجزة عن نفسه يقرر أنه كان يدرس علم الآثار وعلم الرأى ، وكان عـلم الرأى ينطلق أول ما ينطلق فى الفقه على مذهب أبى حنيفة ، لذلك فإن نقل ابن عربى فى هذا الشأن أصح من نقل الآخرين .

وكما درس الحكيم الترمذى علم الرأى ، وتبع فيه مذهب أبى حنيفة ، فقد درس علم الآثار ، ولأهل الحديث موقف بالنسبة للأحكام الفقهية يختلف مع موقف أهل الرأى وقد عرفنا صورة موجزة منه فيما سبق ، فماذا كان موقف الحكيم الترمذى ، وقد جمع بين دراسة علم هؤلاء وعلم هؤلاء ؟ ؟

لقد عرفنا فى الفقرات السابقة موقفه من أهل الحديث ، ولمحنا بين ثنايا حديثه عنهم أن المحدث الكامل هو الذى يتلقى الحديث بقلب واع يكشف وجـوه المعانى والتأويل ، ويقوم بتفهم الحديث وتفسيره ، واستنباط ما يمكن استنباطه منه ، بعد معرفة الخاص والعام ، والناسخ والمنسوخ وما شاكل ذلك فمن يكون هذا ؟ أليس هو الفقيه ؟ وأى فقيه هو ؟ أليس هو الفقيه على طريقة أهل الحديث ؟ بلى ! لقـد اتخذ الحكيم الترمذى موقفاً مخالفاً لموقف أهل الرأى فيما يخص علم الفقه واختلاف طرق النظر فيه ، وللحكيم

---

(١) حـ ٢ ص ١١٤ — ١١٥

موقف آخر يتعلق بالفقيـــه فى نفسه ، كما كان موقفه كذلك بالنســـبة لأهل الحـــديث .

أما موقفه بالنسبة لعلم الفقه واختلاف طرق النظر فيه ، فقد أخذ بجانب أهل الحديث من ناحية ، وناقش أهل الرأى فى قياسهم من ناحية أخرى .

وأما موقفه بالنسبة للفقيه ، فذلك أمر عام لا تفرقة فيه بين أهل الحـــديث وأهل الرأى ، حيث إنه يخص الفقيه فى نفسه بصرف النظر عن طريقته ومنهجه الفقهى ، وسوف نتابع الآن ما تعرض به فى مناقشته لأهل الرأى خاصة ، وللفقهاء عامة .

يرى الحكيم الترمذى أن لفظ الفقه يطلق بمعنيين ، الأول : بمعنى عام الأحكام ، والفقيه — بهذ المعنى — هو الذى يتعلم هذا العلم ويحمله ، فهو متفقه ، وهو فقيه بالتفقه وهو حامل الفقه والعلم . والثانى ، وهو المعنى الحقيقى : بمعنى فقه القلب ، أى قوة الفهم والإدراك ، والأول يزداد نوره وعلمه بزيادة التعلم والاستعمال ، ويمكن أن يطلق عليه إنه فقيه فى الأحكام ، فهو قادر بنور ما حصل على استنباط مسائل ، وقياس ما لم يعلمه منها بما يشابهها ويشاكلها ويقرب من معناها بما يوافق حجة الله تعالى ، والثانى يستعمل النور الذى قذفه الله تعالى فى قلبه ، ويمكن أن يطلق عليه لهذا إنه فقيـــه فى الدين ، وهو قادر على استنباط الخواطر على موافقة الحقيقة مما قد يحمله ظاهر المسألة من إشارة وعلم ، فيستنبط ما يوافق مراد الله ويهدى إلى محبته[1] .

ولما كان القياس واستنباط الأحكام بهذه المثابة ، فإنه ينبغى التفريق بين الطريقتين ، والتمييز بين النوعين ، أما أن أن يطلق على كل منهما استنباط وقياس فيرى الحكيم أن ذلك لا يوقع فى الخلط ، ويعطى حكم كل منهما للآخر ، مع أن الطريقة الثانية أتم وأكمل ، وهى التى ينبغى أن تعطى حكم القياس ، ويوصف أهلها بأنهم هم أهل القياس .

ويوضح الحكيم وجهة نظره بشرح معنى كلمة قياس ، ليبين خطأ استعمالها وإطلاقها على كل اجتهاد أو رأى ، فالقياس قد استعمل على أنه إعطاء مسألة جزئية حكم مسألة

---

(١) بيان الفرق الصدر والقلب والفؤاد واللب ص ٧٧

جزئية أخرى لعلة تجمعهما (*) ، ويسمون المسألة المقيس عليها أصلا ، والمسألة المقيسة فرعاً ، ويعترض الحكيم على إلزامه هو أو غيره باتخاذ هذا الأصل الاصطلاحى أصلا حقيقياً شرعياً ، وبالتالى على إلحاق المسألة الفرع به فى الحكم ، ويرى أن ذلك إلحاق فرع بفرع ، لا بأصل ، وإن سمى بذلك اصطلاحاً ، لأنه مسألة جزئية شاركت أو شابهت مسألة جزئية أخرى فى ناحية من النواحى يسمونها علة ، فاشتركا أو تشابها فى الحكم ، وليس ذلك قياساً عند الحكيم الترمذى ، بل هو مشاكلة ، شاكل فرع فرعاً ، وشاكلت مسألة جزئية مسألة جزئية فأعطيت إحداهما حكم الأخرى مشاكلة لا قياساً ، والمشاكلة لا تؤدى إلى الحكم الصحيح إلا مصادفة ، بخلاف القياس ، لأن القياس : هو أن يسوق كل فرع إلى أصله الذى أصّله الله عز وجل لعباده فى المسألة التى يبحث عن عن حكمها ، لا إلى فرع آخر ، أو مسألة أخرى أشبهتها عند الناظر فى العلة فاتخذت أصلا ، والمقصود بالقياس هو إصابة حكم الله فى المسألة ، فإذا أعطى الفرع الحكم الذى استنبط من أصله الذى أصله لعباده الله . فإن إصابة حكم الله حينئذ تكون باتباع هذا المنهج لا بمحض المصادفة ، أما إعطاء الفرع حكم فرع آخر ، دون نظر إلى أصله ، فقد يصيب حكم الله وقد لا يصيب ، وإصابة الحكم حينئذ لا تكون بسبب القياس أو المشاكلة ، بل بالمصادفة ، لأنه لا دليل على اتصال هذا الفرع بهذا الفرع إلا بوجه الشبه فى العلة حسب الظاهر :

ولهذا يرد الحكيم الترمذى كثيراً من الخلط فى الأحكام إلى اتخاذ منهج المشاكلة دون منهج القياس ، مع اضطراب المشاكلين ، واعتقادهم أنهم يقيسون ، أولئك هم أهل الرأى ، وعلى رأسهم أبو حنيفة نفسه :

(*) وود تعريف القياس فى ص ٢٦٠ من شرح منار الأنوار فى أصول الفقه للمولى عبد اللطيف الشهير بابن الملك طبع المطبعة النفيسة العثمانية بأنه : تقدير الفرع بالأصل فى الحكم والعلة ، أو بأنه : إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته فى الآخر . واختار الآمدى فى كتابه « الاحكام فى أصول الأحكام » حـ ٣ ص ٢٧٣ بعد أن رد كثيراً من التعريفات للقياس بأنه : عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل فى العلة المستنبطة من حكم الأصل .

فأهل الرأى من أهل المشاكلة ، لا من أهل القياس عند الحكيم الترمذى ، لأن القياس بهذا المعنى إنما يكون لعبد طالع أصول الحكمة(*) بنور الفراسة ، فإذا وردت عليه الفروع عرف كل فرع منها ما أصله ، ومن أين تفرع ، فساقه إلى أصله ، أما أهل الرأى فن أهل العلم الظاهر على ما يرون .

وقد يرى القارئ أن المسألة ليست من الخطورة بدرجة تجعله يناقشها فى عدة مواضع من كتبه المختلفة ، فيفرد لها فصولا خاصة فى بعض كتبه ، ويجعلها عنصرا بارزا فى بعضها الآخر ، بل لقد رأى بعض الباحثين أنه إنما وضع كتابيه « الفروق ومنع الترادف » و « تحصيل نظائر القرآن » تمهيدا لنقد القياس والاستنباط ليحل محلهما نوع آخر من القياس(١) . ولكن المسألة وخطورتها تتضح إذا وضعنا المسألة بهذه الصورة ، ماذا لو وصلنا إلى حكم فى مسألة من المسائل ، عن طريق ما يسميه أهل الرأى بالقياس ، ثم ظهر بعد ذلك حديث بحكم مخالف فى نفس المسألة ؟ يرى أهل الرأى أن رأيهم يلغو لحكم الحديث ، وهذا حق ، ولكنهم يرون أن رأيهم كان صحيحاً فى نفسه بمقتضى العقل وقياسه ، والمعنى المفهوم من ذلك أن الشرع يتضمن أحكاماً متخالفة فى مسائل متفقة ينقاس بعضها مع بعض ، فإذا فرضت هـــذه المسائل فروعا فقد تخبط الشرع — معاذ الله — فى أحكامه ، ولم يراع أصولها أو عللها المشتركة ، ويتميع الضابط فى الأحكام بالتالى وإن فرضت أصولا فقد تخالفت الأصول ، وذلك أدهى وأمر ، وإنما نشأت هذه المستحيلات بسبب ادعاء هؤلاء أن قياسهم هو القياس الصحيح ، وبدلا من أن يكون القياس تابعاً لحكم الله ، بمعنى أن يكون القصد منه هو الوصول لحكم الله ، يصبح حكم الله تابعا ، بمعنى أنه يتعرض للنقد بمقتضى هذا القياس ! !

ولم يترك الحكيم الترمذى هذه المسألة بغير أن يضرب لها أمثلة فقهية توضحها ، وتبين بطريقة عملية الفرق بين المشاكلة والقياس ، وأن الاختلاف الذى ينشأ بين ما يسمى بالقياس وما يصل إليهم من الأثر الصحيح إنما هو بسبب خطأ القائس وعدم اتباعه النهج الصحيح

(*) المقصود بها باطن العلم ، وما يحمله ظاهر العبارات من إشارات يدركها صاحب الفقه الحقيقى فقه القلوب

(١) عبد المحسن الحسينى : مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية حـ ٣ ص ٥٤

فى القياس ، فهو يشاكل ويظن أنه يقيس ، ولو أنه قاس قياساً صحيحاً ، ولم يشاكل ، لما اختلف الحكم الناتج من القياس عن الحكم الذى يصلنا عن طريق الحديث الصحيح ، وبذلك تصان أحكام الشرع عن أن تكون مظنة للتضارب أو التعارض عند هؤلاء الذين يعتدّون بعقولهم وقياسهم ، أو عند من يتابعونهم بغير علم .

ونكتفى هنا بإيراد قليل من كثير مما أورده من الأمثلة ، ليتضح به حديثنا عنه من ناحية ، ويتضح به مراده فى مناقشتهم من ناحية أخرى .

من ذلك ما يرويه الحكيم عن يعقوب عن أبى حنيفة أنه قال فى الصائم إذا أكل ناسيا : لولا الأثر لقلت بالقياس إنه يفطر[1] . ويعلق الحكيم على ذلك بقوله : ليس ذلك قياسا ، إنما هو مشاكلة ، والقياس أنه لا يفطر ، ولو لم يجئ فيه أثر لكان أهل القياس يردونه إلى الأصل ، فلا يحكمون عليه بالفطر[1] .

فماذا كان قياس أبى حنيفة ؟ لقد شبهه بالذى يتكلم فى الصلاة ناسيا فتبطل صلاته ، والذى يجامع فى إحرامه ناسيا فيفسد حجه ، وأشباه ذلك مما لا يعذر فاعله فى نسيانه ، ولما كان الصوم عبادة كهذه العبادات فإن القياس أن يبطله إتيان ما ينافيه نسيانا ، ولا يعذر فاعله فى نسيانه ، كما أبطلنا الصلاة والحج بإتيان ما ينافيهما نسيانا ، لكن ورد الأثر الصحيح بحكم يخلف ، فلم يبطل صيامه ، بل اجازه وقبله ، ولا رأى مع النص الصحيح ، إلا أن أبا حنيفة يظل مقتنعا أن الأثر يخالف القياس ، وأن القياس صحيح وإن خالفه الأثر ، وأنه يتنازل عن القياس للنص تنازلا ، فالصلاة عبادة ، والصوم عبادة ، والكلام العادى فى الصلاة ينافيها ، والأكل فى الصيام ينافيه ، فإذا وقع الكلام فى الصلاة عمدا بطلت الصلاة ، وإذا حدث الأكل أثناء نهار الصوم عمداً بطل الصوم ، وإذا وقع الكلام فى الصلاة نسياناً بطلت الصلاة ، فالقياس إذا حدث الأكل أثناء نهار الصوم نسيانا أن يبطل الصوم ، حيث تشابهت المسألتان من كل ناحية ، وليس هناك مانع من طرد الحكم .

---

(١) الفروق ص ٩٥ ى

فهل هذا هو القياس كما يراه الحكيم ؟ هل ساق أبو حنيفة المسألة إلى أصلها واقتص الأثر إلى هذا الأصل ليعرف حكم الله فيه ؟ أم أنه وجد تشابها بين فرع وفرع ، ومسألة جزئية مع أخرى فى علة استنبطها برأيه ، فأعطى الأولى حكم الثانية بمقتضى هذا التشابه ؟ ذلك هو ما وقع ، وذلك لا يسمى قياسا عند الحكيم ، بل يسمى مشاكلة لأن كلا من المسألتين شاكلت الأخرى فى بعض وجوه الشبه ، وذلك لا يمنع أن يكون أصل الواحدة منهما مخالفاً لأصل الأخرى ، فلا يصح أن يشتركا فى الحكم من أجل ذلك .

فما القياس فى هذه المسألة كما يراه الحكيم ؟ يرى الحكيم أن الصوم هو نذر لزمه الوفاء به لربه عز وجل ، والرزق مقسوم فى اللوح ، مرسوم بصفته ، مقدر فى يومه ، مساق إليه ، قد حتم رب العالمين الوفاء به للعبد ، فالعبد مطلوب فى ذلك الوقت لوفاء نذره الذى سبق منه ، ومطلوب باستيفاء رزقه الذى له فى ذلك الوقت ، فالتقى الطالبان ، والتقى الوفاءان ، ولا بد من أن يطلب أحدهما صاحبه ، فلطف الله تعالى فأنساه نذره ، وتولى طعمته وسقياه ، حتى يبرئ إلى العبد من ضمانه ، وأوفاه ما كتب له على نفسه فى ذلك الوقت ، وعذره فى نسيانه ، لأن ذلك النسيان من الله ، لا من الشيطان ، ألا ترى أنه قال فى حديث رسول الله ﷺ : « إذا أكل أحدكم أو شرب فليتم صومه ، فإنما هو رزق ساقه الله إليه أطعمه وسقاه » .

فالحكيم الترمذى يرى أن أصل المسألة فى الأكل ناسياً أثناء الصيام يختلف تماماً مع أصل المسألة فى الكلام ناسياً أثناء الصلاة ، أو الجماع ناسياً فى الإحرام ، لأن الذى أنساه فى صيامه وجعله يأكل ناسياً هو الله عز وجل وفاء بما كتبه الله له من الرزق ، من حيث امتنع العبد عن تناوله وفاء بما عليه لله من العبادة ، فلم يكن فى ذلك خارجاً عن حدود الطاعة لله سبحانه وتعالى بنسيانه ، وأما نسيانه أثناء صلاته وكلامه فليس من الله ، وجماعه أثناء الإحرام ناسيا فليس من الله ، بل من الشيطان ، فلم تكن العبادة خالصة من نزغ الشيطان ، وما زال الشيطان بصاحبها حتى جعله يغفل عنها ويسهو فيها ، ويأتى بما ينافيها ، فحق — إذن — أن ترفض وترد وتبطل .

وقد يناقش الحكيم فى ذلك بأنه إذا كان الرزق مقسوماً فى اللوح مرسوماً بصفته

مقدراً فى يومه ووقته ، وأن الله قد أنساه حتى يوصله إليه ، فإن سائر الأفعال كذلك ، سواء كانت كلاماً فى الصلاة ، أو جماعاً فى الإحرام ، وينبغى لذلك أن تعتبر من الله لا من الشيطان ، وأن لا تبطل هذه العبادات من أجل ذلك ، بمقتضى هذا القياس ، لكن ذلك — فى حقيقة الأمر — غير وارد ، إذ أن الله تعالى قد جعل الرزق — بمقتضى ضمانه ، والنص عليه فى قرآنه(١) — كالحق للعبد ، قد حتم الله له الوفاء به ، وليس الأمر كذلك بالنسبة للكلام فى الصلاة ، ولغيره .

ولم يكتف الحكيم الترمذى فى هذه المسألة بذلك ، بل تتبع أبا حنيفة فى مسألة مقارنة ، فقد ترك أبو حنيفة مشاكلته فى الصائم يأكل ناسيا لورود الأثر الصحيح ، فما الذى جعله يترك مشاكلته فى الصائم يجامع ناسياً ؟ فلا يبطل صومه ؟ هل ورد ذلك فى الحديث ؟ لم يرد الحديث إلا فيمن أكل أو شرب ناسياً ، فقد تجاوز الحديث إلى ما ليس فيه ، هل قاسه على الأكل ناسياً ؟ فقد ظهر أنه ليس بقياس ؟ فلا هو على الحديث اعتمد ولا هو أدرك أصل القياس . ويقول الحكيم تعليقاً على ذلك : فمن ههنا قلت : إن أبا حنيفة ليس من علم الباطن فى شىء ، وإنما القياس لأهل الباطن .

مسألة أخرى : قال الحكيم الترمذى : عند الافتتاح [افتتاح الصلاة] إذا قال : الله أعظم والله أجل والله أعز ، فقال أبو يوسف : لا يجزئ عنه حتى يأتى بالتكبير ، وقال أبو حنيفة : يجزئ ذلك كله عنه مكان التكبير(٢) .

فما هى وجهة نظر أبى حنيفة ؟ وما هى وجهة نظر أبى يوسف ؟ يرى أبو حنيفة أن الجميع من أسماء الله عز وجل وصفاته(٣) ، والمقصود بها جميعاً الثناء عليه جل شأنه ، فما جاز بإحداها جاز بالأخرى ، فإذا جاز افتتاح الصلاة بلفظ الله أكبر جاز افتتاح الصلاة بنحو الله أعظم والله أجل والله أعز .

---

(١) مثل قوله تعالى : « وَمَا مِن دَابَّةٍ فِى الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللهِ رِزْقُهَا » سورة هود آية ٦

(٢) إثبات العلل ص ١٤٣ من مخطوطة ولى الدين ، وفى الأصل أحد بدل : أجلّ ، وهو تحريف

(٣) الفروق ص ٩٥ ى

أما أبو يوسف فقد ترك مقالة أبي حنيفة ، لا لأنه غير مقتنع برأيه وقياسه ، بل لأجل حديث رسول صلى الله عليه وسلم حيث قال : تحريمها التكبير ، وتحليلها التسليم . فخالفه من أجل الحديث .

أما الحكيم فلا يقر أيا منهما على رأيه ، أما أبو حنيفة ، فلأنه شاكل ولم يقس ، وسمى مشاكلته قياساً ، وأما أبو يوسف فلأنه لم يدرك باطن ذلك ، ولو لم يسمع حديثاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لكان يحق عليه أن يقول : لا يجزئه حتى يأتي بالتكبير(١) . ذلك لأنه بالقياس – وهو رد الشيء إلى أصله الذي أصله الله عز وجل – نجد – كما يقول الحكيم – : أن الكبر لله ، فإذا ترك العبد أمر الله فقد ظهر أن في نفسه كبرا ، من أجل ذلك ترك أمر الله ، أي لتكبره ، وذلك قوله « إلاَّ إبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ » (سورة البقرة آية ٣٤) وإنما أبى أمر الله من كبر النفس ، وقيل « إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لا إِلَهَ إلاَّ اللهُ يَسْتَكْبِرونَ » (سورة الصافات آية ٣٥) ... فأمر المصلي أن ينتصب لله قائماً كهيئة العبيد مع الذلة والخضوع والاستسلام لله ، وأن يقول : الله أكبر ، فينسب الكبر إلى الله ، ويتبرأ منه ، فإذا قال : الله أعظم أو الله أجل فقد قال حقا ، ولكن قاله في غير موضعه ، بمنزلة رجل صلى في غير وقته ، فالصلاة حق ، وهي في غير وقتها غير جائزة ، [و] بمنزلة رجل أذنب فقال : الحمد لله ، فهي كلمة حق ، ولكن هذا موضع استغفار فإذا وضع مكانه حمداً لا تقبل منه التوبة ، فكذلك هذا ، إنما وضعت الصلاة تكفيراً لخطاياه وسيئاته وذلك قوله « إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ » (سورة هود آية ١١٤) فإنما جاءت السيئات من قبل الكبر الذي في نفسه فأبداه بالجوارح حتى صارت سيئات ، فأمر عند القيام في مقام الاعتذار والتوبة أن يسلم الكبر ويتبرأ منه(٢) .

والقياس على ذلك لازم – عنده – لأنه يستند في حكمه على أصل من الكتاب والسنة ، أما المشاكلة فلا تلزم ، لأنها من تلقاء النفس ، ولذلك يكثر التخليط في هؤلاء المتفقهة ، يقول الحكيم : « يلحقون الفرع بالفرع فيحكمون له حكمه ، فإذا قيل : من أين ؟ قال :

---

(١) الفروق ص ٩٥ ى
(٢) الأكياس والمغترين ص ١٣٥ – ١٣٧

قسته ، فإذا قيل : على أى شىء قسته ! فيجىء بفرع آخر ، فيقال : هذا فرع ، فقل شاكلته ، ولا تقل قسته ، فإنه لا يلزمنى تشبيهك ومشاكلتك حتى تقيس وترده إلى أصله ، لأنه إنما [يلزمنى بما) له من الأصل بالكتاب والسنة ، فإذا سقت هذا الفرع حتى تلحقه بالأصل فقد لزمنى كما لزمنى الأصل ، فأنت مشاكل أخذت هذا الأمر من الوسط لا من أصله »[١] .

ولا يترك الحكيم هذا المقام من غير أن يقارنه بمقام آخر يظهر فيه بشاعة المشاكلة ، لأن القياس بمعنى المشاكلة ليس بالرجوع إلى الأصل الذى أصله الله تعالى لعباده ، بل من تلقاء النفس — كما ذكرنا — فتلك مقاييس وظنون كمقاييس إبليس وظنونه[٢] ، فإبليس اللعين شاكل ولم يقس، ألا ترى أنه قال: « خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ » (سورة الأعراف آية ١٢) والنار من النور ، والطين من الظلمة ، فكيف يسجد النور للظلمة! فشاكل أصل خلقته بخلقة آدم عليه السلام ، فنظر إلى بياض هذا النار وظلمة هذا الطين فضل ، وقد علم الخبيث أن الأرض لم تكن فكانت ، وأن المـــاء الذى خلق منه الأرض لم يكن فكان ، فإنما انسد عليه الطريق ، ولم يبتدئ بالقياس ، ولكنه شاكل ، نظر إلى طين ونار ، ثم نظر إلى النور والظلمة فشاكل الظلمة بالنور فأخطأ[٣] .

من ذلك نرى أن الحكيم الترمذى لا يعترض على أهل الرأى فى اتخاذ القياس منهجا فى الاجتهاد ، ولا يرى أن القياس قاصر عن الوصول إلى حكم الله[٤] ، ولكنه يختلف معهم اختلافاً جوهريا — كما رأينا — فى مفهوم القياس ، وكيفية استعماله .

وقد يظهر صدى ذلك فيما نراه عند الغزالى من أن هذا النوع من الاستدلال لا يوصل إلى نتائج صحيحة . . . « فإذا رددنا الغائب إلى الشاهد وقعنا فى أغلاط منشؤها عدم

---

(١) الفروق ص ٩٣ ش
(٢) الأكياس والمغترين ص ٦
(٣) الفروق ص ٩٦ ى و ٩٩ ى قارن المقدمة الثالثة للشهرستانى على كتابه «الملل والنحل»
(٤) خلافا لما يراه الدكتور عثمان يحيى فى تحقيقه لكتاب «ختم الأولياء» ص ١١٦ حاشية ٨،

استقصاء الصفات أو الصفة التي وقع فيها التشابه ، وإذا حصلت عندئذ تلك الصفة أو ذلك المعنى الكلى الذى يشارك فيه الغائب الشاهد ، فإننا نستغنى عن الشاهد أصلا ، ونكتفى فى حكمنا على الغائب بذلك المعنى الكلى ، وقد تشتمل الأشخاص الشواهد على صفات خفية لم ندركها لخفائها ، وقد يكون حكمنا عليها لأجل تلك الصفات ، ثم ينتقل الحكم نفسه للغائب اعتماداً على صفات أخرى ليست فى الحقيقة سبباً للحكم ، إذ نثبت للغائب أموراً شاهدناها فى الشاهد ، ونصدر حكمنا فى غلط » (معيار العلم ص ٩٤)[1] .

وعندما ينظر المرء إلى نقد الحكيم الترمذى لقياس أهل الرأى ، وتقريره أنه ينبغى أن يساق الفرع إلى الأصل ، لا إلى فرع آخر مثله ، تتبادر إلى الذهن مسألة الكلى والجزئى ، ومسألة القياس الأرسطى ، وأن الحكيم الترمذى قد يقصد بإلحاق الفرع بإصله إعطاء الجزئى حكم الكلى ، وذلك هو جوهر القياس الأرسطى فى أجلى وأوضح أشكاله وضروبه ، ولكن ذلك أبعد ما يكون عن قياس الحكيم الترمذى ، فالحكيم الترمذى لا يبحث عن كلى تندرج تحته جزئيات تأخذ حكمه ، لكنه يبحث عن العلة الباطنة فى جزئية جزئية بصرف النظر عن كونها تندرج فى جنس أو فى نوع ، رهو يثبت أن هذه العلة التى يصدر الحكم بمقتضاها موجودة فى كل جزئية بعينها وعلى حدتها وخاصة بها ، وأينما وجدت هذه العلة فى جزئية من الجزئيات استلزمت نفس الحكم ، لا بالمشابهة ، فهذه المشابهة قد تصحح المشاكلة ولا شأن لها بالقياس ، بل بإدراك العلة نفسها فى كل جزئية بعينها .

فالحكيم الترمذى لا يقبل قياس أهل الرأى ، ويراه غير ملزم له ، ولا يتعرض إطلاقاً لأسلوب القياس الأرسطى ، ولكنه فى نفس الوقت لا يوافق الذين ينكرون القياس بالكلية على اعتبار أنه لا علة لأحكام الله[2] ، بل يرى أن فى كل مسألة علة تقتضى حكماً خاصاً بها ، قد تكون — هذه العلة — ظاهرة بينة ، فلا تحتاج إلى بحث كثير ، ويستطيع إدراكها أهل العلم الظاهر ، وقد تكون دقيقة خفية فتحتاج إلى قلب

---

(١) الدكتور عبد الكريم العثمان : الدراسات النفسية عند المسلمين ص ٣٣٦

(٢) انظر فى ذلك : أبو الحسن الأشعرى : مقالات الإسلاميين ح ٢ ص ١٤٤

صاف مستنير ، قد أعطى نور الحكمة ليقفو به الأثر فى الفروع النازلة .

ولقد بذل الحكيم الترمذى جهوداً كبيرة لبيان هذه المسألة ، بحيث لا نبعد إذا قلنا إن كثيراً من كتب الحكيم الترمذى كتب فقهية فى أهدافها ، والذى يلفت النظر بعيداً عن كونها كتبا فقهية هو طريقته فى معالجتها ، إذ أنه لا يعالجها على طريقة الفقهاء ، وهو ينعى عليهم هذه الطريقة بشدة ، فسرد المسائل والأحكام سرداً يجعلها جافة لا روح لها ويبعد بقارئها عن استشفاف معنى الدين فيها ، ثم هو يتعلم أن ما فى هذه الكتب هو علم الدين ، وأنه غاية العلم ومنتهى الطلب ، فيتوقف عند ذلك ، وتنقطع به الطريق ، فتجد العالم منهم — كما يقول الحكيم : « قد رفع رأسه متصدراً ، يرى أحدهم أنه لا يوازيه أحد ، إعجاباً بما أعطى ، ومحصول ما عنده لا يبلغ ألف مسئلة من أصول الدين ، وكذلك عند الصنف الآخر (المحدثين) من الآثار نحوه ، فهو مشغول دهره بهذا فى الخلق ، يومئون للخلق إلى الصوم والصلاة وأنواع العبادة ، ويوهمونهم أن هذا غاية العلم ومنتهى الطلب »[1] فيكون موقفه كموقف القاضى المتجهم العابس الذى يصدر أحكامه فى قضاياه ، دون التفات إلى إصلاح شأن رعاياه .

هذا إذا حسنت طويته ، وخلصت سريرته ، وكان يطلب العلم لوجه الله ، ولم يكن يطلب العلم تزيناً به ، وترفعاً على الناس ، وطلباً للرئاسة والسلطان ، فهؤلاء هم قذى الفقهاء ، ينفقون الشهور والدهر فى ضرب من المقاييس واضطراب الصوت على المناظرين ، يبيعون الرخص ، ويلتقطون زلة العلماء يعملون بها ، ويصحبون السلطان ويساعدونه على جوره ، ويجرءون الخلق على ما لم يأذن به الله ، حرصاً على حطام الدنيا ، فهم كحاطب الليل حيارى سكارى يخشى عليهم من سوء العواقب[2] .

ولا ينبغى أن يكون ذلك شأن الفقيه ، لأن الفقهاء دعاة إلى الله ، إذ ما هو القصد الحقيقى من إقامة علم الأحكام ، علم الحلال والحرام ؟ أليس هو اكتساب رضا الله سبحانه وتعالى بالانقياد له ؟ وهل تنقاد له النفس إلا بمعرفته ومعرفة تدبيره ؟ إن

---

(١) شفاء العلل ص ٧ ب من مخطوطة ولى الدين .

(٢) شفاء العلل ص ١٨ من مخطوطة ولى الدين .

هذا هو منهج القرآن الكريم ، عامته مواعظ وبيان تدبير الله عز وجل ، وبذلك تنقاد النفوس لما فيه من أمر ونهى ، فإذا خلا هذا العلم مما يرغب فى فعل المأمورات ، ويبغض فى مقاربة حدود الله ، واقتصر على الأحكام التى تتناول ظاهر العبادات والأفعال ، أصبح علماً جافاً ، يقتنيه من يقتنيه تزيناً به ، ، وتأكلا لحطام هذه الدنيا .

ولما كان هذا نقداً أساسياً ينقد به الحكيم كتب الفقهاء عامة وأهل الرأى خاصة ، فإنه لا ينهج نهجهم ، ولا يسلك طريقهم فى كتابة كتبه ، بل يتناول أحكام الدين من ناحية علاقاتها الباطنية ، وآثارها الداخلية ، ولعل النص التالى يبين هذا المنهج ، يقول الحكيم(١) : « فانظر إلى علمهم الذى قيدوه فى كتبهم من علوم الأحكام ، أحسبه يقع فى أكثر من ألف جلد لأبى حنيفة رحمه الله ، وأما لى أبى يوسف وكتب زفر وأسد واللؤلؤى ومحمد بن الحسن ، فهل ترى فى شىء منها ذكر المعاد ؟ وصفة الجنة والنار ؟ وصفة الموت والبرزخ وما فيه من الأهوال ؟ وصفة القيامة ؟ وأهوال الموقف ؟ وشدة الحساب ؟ وقطع مسافة النار على دقة الصراط ؟ ووزن الأعمال ؟ وخوف الخائفين ، وشوق المشتاقين ؟ وخشية العلماء بالله ؟ وصفة المتقين والورعين ؟ وصفة الزاهدين والراغبين ؟ ومنازل الدين ؟ ومكائد النفس والعدو والهوى ؟ وصفة الأكياس والمغترين ؟ وحكمة القرآن ولطائفه وبواطنه وعجائبه ؟ ومحاسن أخلاق الكرام فى الدين ؟ وأخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم وشمائله ؟ وأخلاق أصحابه وسيرتهم من بعده ؟ وجدهم واجتهادهم ؟ وصدقهم ووفائهم ؟ وبذلهم نفوسهم لله ؟ وأخبار الأمم السالفة ؟ وما أعطيت الأمم ؟ وما فضلت به هذه الأمة ؟ وذكر منن الله وإحسانه ؟ والنظر فى تدبير الله وعجائبه ؟ وغرور الدنيا وزينتها ؟ وأخبار بنى إسرائيل ؟ وعجائب كتبهم المنزلة عليهم ، وعقبى أمورهم ؟ كيف عاملوا وكيف عوملوا ؟ وبماذا حبيناً من الكرامات ؟ فأهل الرأى فى خلو من هذا العلم كله ، إنما استماعهم بالآذان ، وفكرهم بالقلوب فى خصومات النفوس ، وشرهم ومكرهم وخداعهم وخياناتهم ما يوجب الحكم عليهم فى ذلك ، وما يحل لهم وما يحرم عليهم » .

---

(١) المسائل المكنونة ص ٣ ب — ٤ ا من مخطوطة ليبزج انظر ص ١٣٠ ا من مخطوطة ولى الدين .

من أجل ذلك لم ينهج الحكيم فى كتبه الفقهية نهج هؤلاء الفقهاء ، بل مزجها بكل ما ذكره مما رآه نقصاً فى كتبهم ، وأنه ضرورى لكى يؤدى علم الفقه غرضه ويصل إلى غايته من دعوة إلى الله ، فإذ قرأ القارئ كتبه الفقهية دون أن تكون لديه فكرة سابقة عن منهجه فربما تخدعه هذه الكتب عن نفسها ، ويظن أنها لا علاقة لها بعلم الفقه إلا عرضاً(١) ، لكنها فى حقيقة أمرها كتب فقهية ، كتبت على النهج الذى ارتضاه الحكيم لكتابة الفقه ، فكتبه الفقهية كثيرة دافع فيها عن نظريته فى القياس ؛ رفض فيها قياس أهل الرأى ، ورفض فيها — أيضاً — رأى نفاة القياس ، موضحاً أن قياس أهل الرأى ليس إلا مشاكلة ، وموضحاً أن لكل مسألة أصل هو العلة التى تقتضى الحكم الخاص بها ، ونذكر من كتبه الفقهية على سبيل المثال :

١ — كتاب العلل ، أو علل العبادات ، أو علل الشريعة :

ومن اسمه يمكن استنباط موضوعه ، فهو كتاب قد خصص لذكر بعض المسائل وبيان عللها ، وهو إلى جانب كونه كتاباً فقهياً يذكر الأحكام مقترنة بعلتها يحمل برهاناً على وجهة نظر الحكيم فى أن لكل حكم علته فى مسألته .

٢ — المنهيات وكل ما وجد من حديث بالنهى وهو غريب فى معناه :

وفيه يضيف الحكيم إلى جهوده فى بيان العلل فى مسائل الأوامر جهوداً أخرى لبيان العلل فى مسائل النواهى ، حيث يرى أنه ما من شىء نهى عنه إلا كان النهى بحق(٢) ، أى بعلة ، ويتفاوت النهى بتفاوت العلة ، فمنه نهى أدب ، ومنه نهى تحريم ، على أن العلة الجامعة للنهى هى أن ضرره راجع إلى سبيل الهدى ، فإن سبيل الهدى مستقيم إلى الله تعالى ، ومن زاغ عنه فإنما يزيغ عن الله تعالى ، فجعل النهى للمحافظة للعبد على

---

(١) انظر مثلا تعليق الدكتور عثمان يحيى على رسالة الحكيم فى المسائل العفنة — كتاب ختم الأولياء ص ٨٠ حاشية ٣٢٧

(٢) المنهيات ص ١٨٥ ى

الاستقامة التى تقرب إلى الله تعالى[١]، وإذا بدت بعض أحاديث النهى غريبة المعنى فلا بد أن يكون وراءها علة تعود إلى هذه العلة العامة ، يحاول الحكيم الترمذى فى كتابه هذا أن يجدها ، وأن يرشد إليها .

٣ — إثبات العلل :

وفيه يناقش قول هؤلاء الذين يدعون أنه لا علة للأمر والنهى ، إنما هو تعبد من الله لعباده ، أو هو ابتلاء وامتحان .

ويجيب الحكيم بأنه لا يدفع أحد أنها تعبد من الله لعباده ، وأنها ابتلاء وامتحان ، ولكن عللها قائمة ، علمها من علمها ، وجهلها من جهلها[٢] .

أما من يقول إنه ابتلاء وامتحان فقد ألزمه بأنه إما أن يقول بأن هذا الابتلاءلاستخراج ضمائرهم وسرهم ، فيكون عدله فى الثواب والعقاب غداً ظاهراً ، وبذلك يكون قد أثبت العلة ، وإما أن يقول : ابتلاهم لا لعلة ، فقد أكذبه التنزيل ، وسرد عدة آيات مثل قوله تعالى « وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِى كُنْتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ » (سورة البقرة آية ١٤٣) وقوله عز وجل « وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ »[٣] (سورة محمد آية ٣١) .

وأما الذى نفى العلة مطلقاً ، وقال إنه تعبد لا علة له ، فقد ألزمه بسؤال عن أمر الله ونهيه ، هل كان جزافا أم كان من الحكمة ؟ فإن قال جزافا ، فقد أهمل وعطل ، ونسبه إلى اللعب ، تعالى الله ! وإن قال : من الحكمة ، طولب ببيانها[٤] .

ثم يحمل حملة كبيرة على هؤلاء الفقهاء ، يستغرق فيها صفحات طويلة ، مبينا أن

---

(١) نفس المصدر

(٢) إثبات العلل ص ٣٤ ا من مخطوطة ولى الدين ، قارن ص ٧٤ ا من مخطوطة الجمعية الأسيوية

(٣) نفس المصدر ص ٣٤ ب :

(٤) نفس المصدر ص ٣٤ ب — ١٣٥ .

عجزهم عن إدراك هذه الحكمة هو الداعى لهم إلى إنكارها ، ويبدأ بعد ذلك فى ذكر علل بعض المسائل أصولا وفروعا ، لبيانها من ناحية ، ولإثبات رأيه من ناحية أخرى(*) .

ولم يغفل الحكيم الترمذى عن موضوع هام ، ذلك هو الحيل الفقية التى كانت قد شاعت وانتشرت ، خاصة فى فقه الحنفية ، وإذا كانت الحيل التى لجأ إليها أبو حنيفة لم تتخذ لإبطال حق أو أكل أموال الناس بالباطل ، فإنها فتحت الباب بعد ذلك للتهرب من كل التزام(١) ، ويرى الحكيم أن هؤلاء المحتالين يخادعون الله ، ويحتالون بما يبطلون به أحكام الدين ، يريدون أن يتخلصوا بحيلهم من أحكام لزمتهم ، ويدعون أنها لم تلزمهم ، لأنهم يحتالون فيفرون من لزومها(٢) ، ولكنهم إذا استطاعوا أن يبرءوا من لزومها براءة مطالبة فى الدنيا عند حكام الأرض ، فمن أين لهم بالبراءة عند خصومة الحق لهم ، ومطالبته إياهم عند أحكم الحاكمين(٣) ؟ فالبراءة فى الحكم فى الظاهر غير البراءة من حكم الحق ، ويذكر لذلك عدة مسائل تحت عنوان « المسائل العفنة »(**) يبين فيها أن التحايل على تغيير الحكم الظاهر لا يغير من واقع الأمر شيئا ، وأنها إنما تروج على أهل الغرة ، أما الحكم فهو باق مكانه ، والمسئولية باقية كما هى ، لأن العلة التى يستند إليها المحتالون فى مسألة ما هى علة مسألة أخرى تحور المسألة المطلوبة لتشبهها وتأخذ حكمها ، ولكن هذا التحوير ظاهرى لا يمس أصل المسألة فيظل الحكم باقياً كما هو . بل ويذكر فى كتابه « الأكياس والمغترين » أنه أفرد لذلك كتاباً خاصاً سماه « كتاب العلوم » نقضاً على هؤلاء المخادعين من أصحاب

---

(١) أحمد أمين : ضحى الإسلام حـ ٢ ص ١٩٠ — ١٩٣

(٢) الأكياس والمغترين ص ١٦ (٣) نفس المصدر

(*) أنظر مناقشته لهذه القضية أيضاً فى كتابه « نوادر الأصول » ص ٣١٥ — ٣١٦

(**) يرى الدكتور عثمان يحيى أن اسمها هو المسائل العفة ، وذلك بعد الرجوع إلى النص نفسه وملاحظة أنها تتمشى مع سياق المسائل ، لأنها أعرض لأمور فقهية يجب التعفف عنها ، ولست أرى وجها للتسمية بهذا اللفظ على هذا المعنى ، بل الأولى — على هذا المعنى — تسميتها بالمسائل العفنة ، كما هو موجود بالنص سواء فى مخطوطة ليبزج أو فى مخطوطة الظاهرية ، فقد وجدت اللفظ كما ذكرته « المسائل العفنة » وهو أولى .

الحيل ، ولم يعثر — لشديد الأسف — على نسخة من هذا الكتاب بعد ، وسوف نرى بعد الحكيم بنحو أربعة قرون أن أبا عبد الله بن القيم الجوزية يستغرق فى نقد الحيل وتحريمها نحواً من جزء كامل من كتابه « اعلام الموقعين عن رب العالمين[1] » .

ونخلص من كل ذلك إلى أن الحكيم الترمذى يقسم الفقهاء ، كما قسم المحدثين ، إلى طوائف ، أدناهم هؤلاء الذين يطلبون العلم لغير وجه الله ، بل طلبا للنزهة ، وإغراباً على النظراء ، ويهاجمهم أقسى هجوم ، وينقدهم ألذع نقد ، سواء كانوا من أهل الرأى ، أو من أهل الحديث ، انظر إليه يقول[2] : « وإذا تفقه فيها [فى الأحاديث] استبشر بما عنده [من] ذلك بشرى الرياسة ، ونوال العز وشرف المجالس ، وطمأنينة قلبه ، وطيب نفسه مع مطالعة فهمه بتلك الأشياء [لعلها : الأشباه] والمقاييس والعلل ، ليناطح به الأشكال ، ويسامى به الأقران ، ويقهر به الأضداد ، فذلك متنزه فى الدنيا ، يدأب فيه ليله ونهاره بلا حسبة ولا نية ، ولا طلب إقامة حق الله أو إحياء دين الله ، إنما به ما رفع لنفسه فى علم الرياسة ، والعلم للمنافسة ، فتستمر [تقوى] نفسه على ما يلقى من التعب والسهر فى ذلك ، فإن أدرك مدرك الرياسة ، واحتاج الناس إليه ، وأحست النفس بحاجة الناس شمخ بنفسه علوا ، وذهب بنفسه ذهابا ، وتعظم على الجميع . . . حتى إذا تأكدت رياسته وجدته فى آخر أمره جباراً عاتياً . . . قد تمرغ فى الدماء والأموال مع أئمة الجور ، وشركهم فى جميع أمورهم . . . » .

ومثل هذا النقد ، وأقسى منه ، كثير فى طيات كتبه[3] ، وهو نقد خبير عالم بمسالكهم ومساربهم ، يضع يده على أعماق جراحهم ، ويمس مواضع الداء الدفينة فى نفوسهم ، ويحاول أن يستلها بالتنبيه الشديد إلى أخطار ما هم فيه ، خاصة هؤلاء المنغمسون إلى

---

(١) الجزء الثالث والرابع .
(٢) الأكياس والمغترين ص ٤٤ — ٤٥
(٣) انظر مثلا : الأكياس والمغترين فمعظمه فى هذا المعنى ، وانظر فيه خاصة من ص ١٤٧ إلى آخر الكتاب وكذلك أبواب فى صفة العلم ص ٣٢ ا — ب من المخطوطة الأسيوية ، وكذلك علم الأولياء مخطوطة طلعت

أذقانهم فى هذا التيار ، بحيث يتملق بعض الناس ويترضاهم ، ويعمل لأهوائهم بما يخالف الله ويسخطه فى سمائه ولا يبالى ، كل ذلك إبقاء على رياسته وشحا على جاهه ، فيبين لهم ما يختفى وراء مظهرهم البراق من صدر مشحون بعجائب لو انكشفت للخلق لنبذوهم ورموهم بالمدر ، ويحذرهم أنهم سيجدون فجيعة هذا النعيم حين يفيقون فى البرزخ من سكرتهم هذه(١) .

وهناك صنف آخر من الفقهاء ، هم الذين يسيرون بنور العقل فى ميدان العلم الظاهر ، وليس لهم من نور الحكمة ما يمكنهم من اقتصاص الآثار للوصول إلى الأحكام الباطنة . وهؤلاء يخاطبهم الحكيم من مقامين — كما فعل مع المحدثين — أما من مقام الحكم الشرعى فهم مجتهدون مأجورون ، إن أصابوا فلهم عشر حسنات ، وإن أخطئوا فلهم حسنة واحدة ، هذه الحسنة ليست لوصولهم إلى حكم ما ، بل لاجتهادهم ، يقول الحكيم(٢) : « والذى لم يعط نور الحكمة وقف عند مفرق الطريقين ، ثم شاكل بالأمور التى تأخذ إلى طريق الثواب ، ومر بالأمور التى تأخذ إلى طريق العقاب ، فألحقه بأحدهما ، فربما أصاب الذى عند الله ، وربما لم يصب . . . وذلك قول رسول الله ﷺ « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله عشر حسنات ، وإذا أخطأ فله حسنة واحدة » يعنى باجتهاده تكتب له حسنة » وإنما كتبت له حسنة مع خطئه ما عند الله ، لأنه قد أتى ما أمر به من الاجتهاد ، فلم يصب ما عند الله من الصواب ، لكنه من المقام الأعلى يتهمهم بالتخليط ، والحرمان من نور الحكمة ، والتلبيس على أنفسهم بالمشاكلة ، وأن استنباطهم منقطع ، ويرفض بعد كل ذلك مشاكلتهم واستنباطهم ، بل يقسو عليهم حتى يقارن بين مشاكلتهم ومشاكلة إبليس اللعين — كما سبق — ولا شك أن من يقرأ نقده المر لهم وللمحدثين ، ثم يقرأ له بعد ذلك ما يدل على أنه لا يبخسهم حقهم يحار ، ويظن هناك تناقضا أو تعارضا أو تشويشا فى كتابته ، لكنه تزول حيرته ويذهب اضطرابه حين يلاحظ ما لاحظناه من أنه يخاطبهم من هذين المقامين ، مقام الشريعة وهو أوسع وأسمح بكثير من من المقام الثانى الذى يتطلب فيه

---

(١) الأكياس والمغترين : مواضع متفرقة

(٢) الفروق ص ٩٧ ش

الفضل والكمال ، ولذلك فهو يناقشهم فى هذا المقام فى خاصة أنفسهم وسلوكهم فى حياتهم ، ويرى أن عدم محاولتهم تحصيل الكمال فى أنفسهم هو السبب المانع لهم من تحصيل الكمال فى علمهم ، ويرى أنهم مغترون فرحون بما لديهم من العلم .

وهو على الرغم من نقده القاسى لأبى حنيفة يجعله مثلا للمتفقهين ينبغى عليهم أن يتمثلوه حتى لا ينغمسوا فى أحبولة الدليا فيقول فى كتابه نوادر الأصـول[1] : « فهؤلاء الذين انتحلوا هذا الرأى ، وأكثروا فيه الخوض سموا هذا فقها ، وخيل إليهم أن هذا هو الذى ما عبد الله بمثله ، وهو هذه المسائل التى عندهم فقط ، ولا يعلمون أن أستاذيهم تكلموا بها ثم قالوا : وددنا أنا نجونا منها كفافا لا لنا ولا علينا ، مثل إبراهيم النخعى ، والشعبى ، والحسن ، وابن سيرين ، رحمهم الله ، فى زمانهم ، وأبى حنيفة ، وسفيان . والأوزاعى ، ومالك ، رحمهم الله ، فى زمانهم . . . وكان المتقدمون أولى بالشفقة على الأمة ، والحرص على الدين ، والنصيحة لله ، فشغلهم إصلاح أنفسهم عن الخوض فى هذه الأشياء حتى [لا] يلهيه عن عيوب نفسه » .

أما الصنف الثالث ، فهم أهل القياس حقا ، لأنهم أهل الباطن الذين ينفذون بنور الحكمة إلى أصول المسائل ، فيقوون على رد الأمور إلى أصولها ، وهؤلاء هم أولوا الأمر الذين أمرت الآية الكريمة بطاعتهم ، لأنهم يسيرون إلى الله بالله فى هذا الميدان ، فهم بالله ينطقون ، وبالله يبطشون ، وبالله يتصرفون فى الأعمال ، يغضبون بغضبه ، ويرضون برضاه ، إذا نطقوا نطقوا بالحق ، وإذا حكموا حكموا بالعدل ، ويضرب لهم أمثلة بأبى بكر وعمر رضى الله عنهما قائلا : ألا ترى أن رسول ﷺ أمر الأمة بالاقتداء بهذين الرجلين : أبى بكر وعمر رضى الله عنهما فقال : بإسناده عن عبد الله بن مسعود قال : قال رسول الله ﷺ : « اقتدوا بالذين من بعدى أبو بكر وعمر » .

وإذا كانت هذه أسماء ذكرها على سبيل المثال ، لأنها أسماء بارزة لا ينكر المسلمون أحقيتها بالاقتداء ، فإنه يرى أن لله فى كل زمان عبيداً اختصهم برحمـته لولايته ،

---

(١) ص ٣٦٦

واصطفاهم ، ووفى حظوظهم من المشيئة ، هم كذلك أحق الناس بأن يقتدى بهم ، ويهتدى بأحكامهم ، وبقية الفقهاء معهم كالصاغة والصيادلة مع أصحاب الجواهر والأطباء ، فالصاغة والصيادلة يعرفون الأشياء بالأسماء والأخبار ، فكم من صائغ وصيدلى مغبون ، وأصحاب الجواهر قلما يغبنون ، والأطباء قلما يخدعون ، لأن أصحاب الجواهر يعرفونها بالضوء والصفاء ، والأطباء يعرفون أصول الأدوية حارها وباردها ورطبها ويابسها ، وكذلك أولو الحكمة من الفقهاء قلما يخطئون فى أحكام الله[١] ؟

وبتأمل قليل تبدو هذه القضية صورة مبسطة ومخففة للقضية التى نشبت بدعوى علماء الباطن أنهم يعلمون علم علماء الظاهر وزيادة ، والأعلم لا يتبع من دونه لشهود الأعلم الأمر على ما هو عليه فى نفسه[٢] . وكأن علم علماء الظاهر يلغو بجانب علم علماء الباطن ، وإن قرر الحكيم أن لدى علماء الباطن علم علماء الظاهر وزيادة ، لكن تظهر المشكلة إذا اتفق علماء الظاهر على أمر بدا لصاحب العلم الباطن خلافه ، فإنه لا يلتزم بحكمهم ، ويتبع ما ارتآه[٣] ، وهذا فتق كبير لا رتق له ، وليس هنالك من حكم يفصل بين الفريقين ، خاصة وأن الأصل الذى أصله الله ، والذى يعتمد عليه الترمذى فى القياس ، لا يدرك عنده إلا بالبصيرة النافذة المستنيرة بنور الله ، وهذا أمر باطن لا يعرفه علماء الظاهر ، وبالتالى لا يعترفون بآثاره ، وهم محقون فى ذلك ، إذ لا بد أن يكون الحكم معروفاً ومعترفاً به لدى الطرفين .

ومحاولة الحكيم الترمذى أن يبين مأخذ أهل الباطن فى بعض القضايا يخرج بها إلى العلم الظاهر ، إذ لم تعد معتمدة على الباطن وحده ، بل اتفق فيها الظاهر والباطن ؟

ويمكن إذن أن يكون العلم الظاهر بمقاييسه وقواعده هو الحكم بين المتنازعين ، وتلك هى وجهة نظر المنصفين والمعتدلين من أهل التصوف ، وليس ذلك على ما نراه هو وجهة نظر

---

(١) الفروق : مواضع متفرقة

(٢) داود القيصرى : شرح مقدمة التائية الكبرى . نقلا عن الدكتور عثمان يحيى فى ملحقات لكتاب ختم الأولياء ص ٤٩٤

(٣) المصدر السابق .

الحكيم ، لا سيما وأنه يصرح فى بعض رسائله بأن العلم الباطن حاكم على العلم الظاهر ، محكوم له ، يقول[١] : وهؤلاء الطبقة أحباب الله أهل القبضة بالله ينطقون ، وبالله يبطشون ، وبالله يتصرفون فى الأعمال ، فإذا خالف أعمالهم وأقوالهم العلم الظاهر الذى فى أيدى العامة ، فتلك أعمال وأقوال من علم باطن هو حاكم على العلم الظاهر محكوم له بالصدق والصواب » .

وإذا كنا لا نجهل ذلك ، فليس معناه أن نسلم به ، ونجعله قاعدة مقررة ، وإلا أصبحت سوقا نافقة يتاجر بها كل دعى ، ويسومها كل مفلس ، ويستحيل أن ترعى حدود الله وتصان شريعته مع ترك هذه الثغرة .

ولعله من أجل ذلك — أيضاً — تعرض الحكيم لاتهام الفقهاء له بأنه : أدخل فى علم الشريعة ما فارق به الجماعة ، وعلل جميع الأمور الشرعية ، التى لا يعقل معناها ، بعلل ما أضعفها وأوهاها[٢] .

موقفه من المتكلمين :

بعد عرض موقف الحكيم من طائفة المحدثين والفقهاء يكون من الممكن أن نتنبأ بموقفه من المتكلمين ، نعم هو من أهل السنة من حيث إنه لا يرى فى الأشياء حسنا أو قبحاً ذاتياً — كما يراه المعتزلة — لأنه يرجع بالأحكام إلى الأصل الذى أصله الله عز وجل لعباده ، لا إلى علل تستنبطها العقول والأفهام . بل لست مباعداً حين أقول إنه أقرب إلى خطة السلف فى الوقوف عند ما جاء به الدين وقبوله والتفويض فيه .

وكما كان منهج السلفيين هو عدم الخوض فى علم الكلام[٣] فإننا نجدها عند الحكيم

(١) الحكيم : الفروق ص ٩٥ ى

(٢) ابن حجر : لسان الميزان حـ ٥ ص ٣٠٨

(٣) إلا ما كان من عبدالله بن سعيد الكلابى ، وأبى العباس القلانسى ، والحارث بن أسد المحاسبى ، فقد كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام ، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية . الشهرستانى : الملل والنحل حـ ١ ص ٨٥

أقل مادة يتعرض لها بالحديث ، ويكاد تعرضه لها يشبه أن يكون مسا دون ملابسة بل هو أشبه بأن يكون ترفقاً فى طلب الانصراف عن الخوض فى هذه المسائل :

لو أن الحكيم أراد أن يخوض فى علم الكلام لكانت الفرصة بالنسبة له سانحة واسعة الميدان ، فلقد كانت المنطقة التى يعيش فيها مباءة صالحة عاشت فيها كثير من المذاهب والفرق وتصارعت ، وقد ذكرنا من قبل أن جهم بن صفوان قد ظهر فى ترمذ ، وأن واصل بن عطاء أرسل إليه حفص بن سالم من أتباعه ، فدخل ترمذ وناظره ، وكان مذهب الكرامية قد شاع وانتشر فى سواد بلاد خراسان ، وكانت بحكم بعدها وكونها فى أطراف الخلافة يسيرة على كل من أراد أن يخرج برأى أو مذهب جديد .

والذى لا يتعمق فى قراءة الحكيم قد تخدعه بعض المظاهر فيعزو الحكيم إلى هذه الفرقة أو تلك . من ذلك ما ذكره الدكتور على عبد القادر وأربرى نقلا عن ماسينيون من أن الحكيم كان يحرص على أن يجدد بشىء منسجم مع العقل عرض المحاولات الاعتقادية عند ابن كرام ، وأنه يشرح نظرية الكسب كرد فعل للمرجئة(١) .

ولو أننا طالعنا — مثلا — كتاب الحكيم فى « الرد على المعطلة » لوجدنا شيئاً عجيباً ، إنه كتاب من كتب الحديث ، يروى فيه الحكيم — دون تعليق أو شرح — ما جمعه من أحاديث تتضمن ألفاظاً يتخذها المشبهة متكأ لهم ، فيبدأ بالأحاديث التى تتضمن لفظة « صورة الرحمن » ، ويذكر فى الباب الثانى الأحاديث عن « الوجه » ، وفى الباب الثالث أحاديث عن « الكلام » ، وفى الباب الرابع أحاديث عن « عين الله ونظره » ، وفى الباب الخامس أحاديث عن « نفس الرحمن » ، وفى الباب السادس أحاديث عن « نفسه » ، وفى الباب السابع أحاديث عن « اليد واليمين والكف والأصابع والقبض والبسط » وهكذا . ووضع هذه الأحاديث منظمة بهذه الصورة ، ومتتابعة بهذا الإلحاح قد يوحى لقارئها أن الحكيم يقبلها على ظاهرها كما هى ، وأنه يسوقها هذا السياق ليؤكد وجهة نظره ويقويها فى أن المراد بها ظاهرها ، فهل كان الحكيم مشبهاً أو مجسماً ؟ حينئذ يمكن أن يقال إن الحكيم يتابع

---

(١) فى مقدمتهما لكتاب الرياضة وأدب النفس ص ٣٠

ابن كرام فيما ينتهى إليه من التجسيم أو التشبيه[١] ، لكن الحكيم فى الحقيقة يطبق هنا تطبيقاً تاماً ما وصفه الكلاباذى عن جمهور الصوفية بقوله[٢] : إنها صفات له كما يليق به ، ولا يعبر عنها بأكثر من التلاوة والرواية ، ويجب الإيمان بها ، ولا يجب البحث عنها :

إنه من المؤكد الذى لا شك فيه أنه بهذا الكتاب ، بل بعنوانه فحسب ، يدل على أنه لا يغلو فى التنزيه إلى أن يصل إلى حد التعطيل ، كما هو شأن الجهمية والباطنية والواصلية من المعتزلة وغيرهم ، لأنه قد جرد هذه الرسالة للرد عليهم .

أما ما بعد ذلك من أنه قد يكون ممن يقول بما قال به ابن كرام من الجسمية أو التشبيه فإن هنالك نصوصاً أخرى توضح وجهة نظر الحكيم ، وتصرف الأذهان تماماً عن وصفه بمقالة ابن كرام ، وعلى الرغم من قلة هذه النصوص — فيما اطلعنا عليه من كتبه — فإنها كافية للقطع بهذا الحكم ، ولا يكون هناك تفسير لعدم تعليقه على هذه الأحاديث التى جمعها رداً على المعطلة إلا أن يكون راغباً عن الخوض فى تأويلها . أما هذه النصوص القليلة فمنها حديثه عن الضحك ، حيث يعتمد فى بيانه على المعنى اللغوى من ناحية ، وعلى المناسبة التى ورد فيها اللفظ من ناحية أخرى ، وهو فى تفسير معناها أقرب إلى التأويل منه إلى التفويض والتسليم ، يقول فى كتابه « المسائل المكنونة[٣] » : « مسألة أخرى : قال : وجدنا قوله « إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت ، فإذا قالها [العبد] ضحك الرب » كذلك روى لنا عن رسول الله ﷺ ، فوجدنا أن المغفرة حجاب من الرأفة بين يدى عظمته ، نصبها الله للعباد ، كى إذا انتهى إليها سىء أفعال العباد حجبت الرأفه ذنوب العباد ، ولم تترك أن يجاوز بها إلى تلك العظمة ، فعل هذا صيانة لعظمته ، ورحمة على العباد ، ولولا ذلك لأحرقهم نور العظمة . . . .

« فإذا قال العبد : إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت ، فهذا إيمان من العبد بتلك الرأفة ، فإذا صار إيمان العبد إلى الله قبله . . . .

---

(١) انظر فى ذلك الشهرستانى : الملل والنحل حـ ١ ص ٩٩ ، والاسفرايينى : التبصير فى الدين ص ٩٩ وغيرهما

(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٣٧

(٣) ص ١٧ ب من مخطوطة ليبزج

« والضحك هو انفتاح الشيء » فكأنه يؤدى إلى أن ضحكه انفتاح الرأفة حتى يدخل فى متوسطها ، فتغمره الرأفة وتكتنفه » .

نجد هنا مسحة من منهج التأويل ، فالضحك هو انفتاح الرأفة لتشتمل على المستغفر وتكتنفه ، حيث تقوم الرأفة بعمل عام بالنسبة لذنوب العباد بأن تحول بين قبحها وسوئها وبين الوصول بين يدى العظمة الإلهية تنزيها لهذه العظمة من ناحية ، وإشفاقا على المذنبين — من ناحية أخرى — أن تحرقهم أنوار العظمة ، أما عملها الخاص بالنسبة للمستغفر فأن تنفتح له لتشتمل عليه وتكتنفه ، وعندها يصير فى كنف الله ، ويقع فى المأمن ، فضحك الله لمن يستغفره هذا الاستغفار يكون — على هذا المعنى — بتوجيه رأفته لاكتنافه وحياطته .

نجد مثل هذه الخطة فى التأويل فى تفسير ألفاظ قليلة أخرى كالنزول بمعنى الإقبال ، وهو تأويل — كما نرى — يحتاج إلى تأويل ، وكالظهور على العرش ظهور الربوبية وكتفسيره للإزار والرداء والقميص بأنها منن من الله على العباد ، حيث لا حاجة به إلى شيء من ذلك ، وشرحه كيف كانت هذه الأشياء من منن الله على العباد . كل ذلك فى شرح موجز وبسيط غير مختلط بما لدى غيره من المتكلمين من صور جدلية وكلامية[١] . أقصى ما يفعله أن يعود باللفظ فى آية أو فى حديث إلى معناه اللغوى ، مخرجاً له على الطريقة التى تتفق مع رأيه ووجهة نظره ، لأنه يرى أن أهل الأهواء قد ضلوا بسوء التأويل ، لم يعقلوا اللغة ، ولم يفهموا المعانى ، وكانت نفوسهم مظلمة فحرفوا الكلم عن مواضعه بأهوائهم[٢] ، انظر مناقشته لمنكرى رؤية الله تعالى معتمداً على الناحية اللغوية ، يقول فى كتابه « المسائل المكنونة[٣] » : ومن احتج بهذه الآية « لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ » (الأنعام آية ١٠٣) فى شأن الرؤية ، ودفع الرؤية فأنكرها ، فليست له ههنا حجة ، لأن الرؤية هو انفراج الشيء ، يقال : رأى ورها ، فالهاء بدل الهمزة ، ورها أى انفرج ، وهو قوله « وَاتْرُكِ الْبَحْرَ

---

(١) باب آخر فى الصفات ص ١٩١ ا — ب من مخطوطة ولى الدين

(٢) الأكياس والمغترين ص ٢٢

(٣) ص ٢٠ ب من مخطوطة ليبزج

رَهْواً » (الدخان آية ٢٤) أى منفرجاً ، وذلك أنه لما ضرب البحر بالعصا انفلق «فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ» (الشعراء آية ٦٣) فمشت بنو إسرائل فى المنفلق، وهو المنفرج بين الطودين ، فذلك الرهو ، فيقال : رها ورأى ، الهمزة بدل من الهاء ، فإنما سأل موسى ﷺ فقال : « أَرِنِي » أى افرج لى الحجاب « أَنْظُرْ إِلَيْكَ » (الأعراف ١٤٣) والنظر هو فعل للعين ، ينظر إلى جلاله وعظمته وبهائه من غير أن يحده ، يقال : نظر ونضر ، فالنضرة زهرة الوجه ، والنظرة زهرة العين ، فسأل الرؤية ، وهو انفراج الحجاب لزهرة العين إلى جلاله وعظمته ، وأما الإدراك فهو الأخذ . . . . بالأعجمية ، وبالعربية : الإدراك : الاشتمال ، فأهل الجنة ينظرون إليه ، ولا تشتمل أبصارهم على ما يرون منه من الظاهرية ، فأما الباطنية(١) فلا قوام لأحد على النظر إليه » .

فكل المناقشة هنا — كما هو واضح — مناقشة لغوية ، تعود إلى أن الرؤية غير الإدراك ، أما أن للرؤية شروطاً حسية خاصة يرى المعتزلة — على سبيل المثال — لزومها ، وأن الرؤية بالبصر لا تتحقق بدونها ، فهذا ما لم يناقشه هنا ولم يأبه به ، بل اكتفى أن يقول بعد ذلك فى جملة واحدة موجزة « بلا كيفية » . ولقد كان يكفى — بدلا عن كل هذا — أن يقال : إن الإدراك غير الرؤية — وإن الرؤية التى نؤمن بها بلا كيفية ، فهل يتعدى ذلك بأن يكون تقريراً لطريقة السلف التى تقول عن الاستواء : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والسؤال عنه بدعة ؟ مع فارق واحد ، أن هذه البدعة كانت قد انتشرت ، وأصبح المرء يجدها أينما توجه ، ولا مناص له أحياناً من مقاربتها على حذر ، وهذا ما كان يفعله الحكيم الترمذى ، خاصة وأنه كان دائما عرضه للسؤال .

من أجل هذا ، نرى أن وجهة نظر الحكيم فى المسائل الكلامية لا يسهل استنباطها من حججه ومناقشاته سهولة أخذها من تقريراته وتصريحاته . فلننظر إليه فى مسألة الصفات حيث يقول(٢) : « فمثل هذه الصـــفات لا يعقلها من ربنا عز وجل إلا أهل المعرفة ،

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى « هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ » (الحديد آية ٣)
(٢) باب آخر فى الصفات ص ١٩١ ب من مخطوطة ولى الدين

وبها يتلذذون ، خرجوا بمعرفتهم من التشبيه والتعطيل ، وأدوا إلى المعرفة حقها ، فإن حقها قبولها » .

وفى مسألة القرآن وخلقه يقول[1] : « ويقولون قرآن ، ولا يدرون ما القرآن ! ! فمرة يشيرون إلى ما فى المصحف ، ومرة يشيرون إلى أصول القرآن ، ومرة يشيرون إلى الوحى ، فالأولى بهؤلاء السكوت عن مثل هذا ، والإقبال على ما أمروا » .

فما ذا نرى ؟ نرى أنه يطلب قبول ما جاء به الشرع ، والتسليم له ، دون الاشتغال بالبحث والاستقصاء فى مسائله هذه ، إذ الأولى بنا أن نشتغل بما أمرنا به .

تأمل نعيه عليهم الاشتغال بذلك دون ما أمرهم به الشرع يقول[2] عن « هؤلاء المخذولين المتنازعين . . . . قد نسوا ما قدمت أنفسهم لغد ، وقد عموا عن نعمة الله ومنته وإحسانه ، فلو فتح على قلوبهم باباً من منته ، وباباً واحداً من سوء عمله ، فقابل أحدهما بالآخر لاشتغل بذلك شغلا يخرس لسانه عن هذه الأشياء ، ويضيق صـــدره عن الاشتغال بمثل هذا » .

وجملة القول عنده أن هناك مقياساً يعرف به ما هو من الدين ، وما ليس منه من هذه المسائل ، فالمسائل التى يختلف الرأى فيها تنقسم إلى طائفتين : مسائل لا تورث المتخالفين عداوة ولا بغضاً ولا فرقة ، بل يأخذ كل فريق بقول من تلك الأقوال ، محتفظين بما بينهم من الشفقة والرحمة والألفة والمودة والنصيحة ، كما فعل الصحابة والتابعون ، هذه المسائل هى مسائل الإسلام ، وهى أحكام الدين ، والاختلاف فى أحكام الدين وفروعه ، قد أذن للمسلمين بالنظر فيها ، والقول باجتهاد الرأى ، بل إن اختلاف الرأى فيها رحمة من الله تعالى على هذه الأمة ، حيث وسع على العلماء منهم النظر فيما لا يجدونه فى التنزيل ولا فى سنة الرسول ﷺ . والطائفة الثانية من المسائل هى تلك التى يردهم اختلافهم فيها إلى التولى والإعراض والتنابذ بالكفر ، وتورثهم العداوة والتباين والفرقة ، وليست

---

(١) ص ١٩٠ من مخطوطة ولى الدين

(٢) مسئلة فى الإيمان والإحسان والإسلام ص ١٨٨ من مخطوطة ولى الدين

هذه المسائل من أمر الدين ، بل حدثت من الأهواء المردية ، وابتدعها الشيطان فألقاها على أفواه أوليائه ، فهى من مسائل الفتنة التى تؤدى إلى الحيرة ، والكلام فيها مما لم يؤذن فيه(١) .

والسبب الجوهرى الذى أدى بهؤلاء إلى أن يقعوا فى هذه المهواة ، أنهم اعتدّوا بعقولهم أكثر مما ينبغى ، وظنوا أنهم قادرون به على معرفة كل شىء ، فزجوا به فى غير ميدانه ، وحكموه فيما ليس من سلطانه ، وليس العقل إلا حجة من الله على العبد يمكنه من إقامة العبودية ، فإذا حكمه العبد فى شئون الربوبية عكس الآية ، وجعله حجه على الله يتحكم به فى ربوبيته ، وليس ذلك له ، ولا هو فى طاقته ، وإنما هو انحراف من عدة نواح : أنه خال من الاستسلام للرب ، وهو وظيفة العبد ، وأنه خطأ فى تقدير مقدرة العقل وحدوده ، وخروج به عن وظيفته المقدرة له ، وأنه يؤدى إلى افتقاد الحق(٢) .

ذلك هو إذن موقف الحكيم من المسائل الكلامية . إنه واضح كل الوضوح ، وصريح كل الصراحة فى تحديد موقفه من هذه المشاكل التى أثارها علماء الكلام ، إنه السكوت عنها ، والتسليم للشرع فيها ، والاستسلام للرب ، والخروج عن التشبيه والتعطيل ، والجبرية والقدرية ، وما شاكل من هذه الأقاويل ، إنه أقرب ما يكون إلى موقف السلف وروحه .

وليس هذا الوضوح لأنه خاض معهم فيما يخوضون فيه ، فاننا لا نجد له الكثير من هذا القبيل ، مع أنه لا يجهل ما يخوضون فيه ، فحديثه عنهم حديث العارف المطمئن إلى معرفته(*) ، ولكن لأنه تولى وأعرض عنهم ، فلم يشترك معهم فى مناقشاتهم ، والقليل

---

(١) نوادر الأصول ص ٢١٠ — ٢١١

(٢) بيان الفرق بين الصدر والقلب ص ٩٢

(*) ولقد عقد فى مذاهب أهل الأهواء فصلا خاصاً فى كتابه نوادر الأصول يدل على إحاطته بهذه المذاهب والآراء

الذى وجدناه له فى هذه المسائل أقرب أن يكون التفاتة منه إلى من تخلفوا من ورائه ، ينبههم إلى الطريق الذى ضلوا عنه ، وإلى عبث ما هم عاكفون عليه ؛ وهو فى هذا التنبيه يترفق أحياناً ، لكنه يشتد ويعنف حين يتحدث عن طائفة أو فرقة بعينها ، وليست هذه الشدة خوضاً معها فيما تخوض فيه ، بل هو — كما سبقت ملاحظته — أقرب أن يكون لفتاً لأنظارها ، أو — على الأقل — لأنظار من يغتر برأيها ، يقول — على سبيل المثال[١] — : « وقوم هم أهل الضلالة ، كالمشبهة والقدرية ، والجبرية والجهمية ، وأشباههم ، مالت قلوبهم وأبدعوا ، وضلوا عن الله تعالى » . ويقول أيضاً : وإن سر الله تعالى مثل القدر والعلوم التى حجب الله تعالى خلقه عن إدراكها ، تلك نقطة لا تعرف ولا تملك ، وهى موضوعة على طريق التوحيد . . . فأهل الزيغ طالبون لها ، باحثون عنها ، ومفتشون عليها ، ولن يزدادوا بذلك التفتيش إلا حيرة وعمى ، لأنه علم لا يدرك منتهاه ، بمنزلة بحر مظلم عميق ، لا يدرك حده ونهايته ، والسابح فيه كم يسبح حتى يغرق ويهلك . ومن شرط التوحيد أن لا يطمع العبد فيما توحد الله تبارك وتعالى به وتفرد » .

وهو فى نهاية الأمر يلفت أنظارهم جميعاً إلى أن الرسالة قد أديت كاملة ، وأن الدين قد بلغ كاملا ، وليس فيه الخوض فى مثل هذه المسائل ، مما يدل على أنها من مسائل الفتنة ، فكيف ينصرفون عما أتى به الدين من عبادات وآداب إلى ما لم يأت به الدين « وقد بعث رسول الله ﷺ مبلغاً ومعلما وهادياً ، فخرج من الدنيا وقد بلغ الرسالة وأدى الأمانة ، وعلم وهدى وأبلغ فى النصيحة ، فأين القول منه للأمة فى هذه الأشياء ؟ وأين هدايته وتعليمه لهم ؟ ولم يوجد من الرسول ﷺ خبر واحد فى ذلك ؟ ! ! فإن كان بعث مبلغاً وقد بلغ ، ولم يكتم شيئاً من الوحى ، فأين هذا فى الوحى وفى السنن التى جاءت عنه ، وقد أدت عنه أئمة الدين آداب الإسلام فى طعامهم وشرابهم ونومهم وخلائهم ووضوئهم ولباسهم ومشيهم وزيهم ، وتركوا هذه الأشياء التى أدى اختلاف

---

(١) علم الأولياء ص ٥٣ ا — ب من مخطوطة طلعت ، وأبواب فى صفة العلم ص ١٣١ ا من مخطوطة الجمعية الأسيوية

القائلين عنه إلى إكفار بعضهم بعضاً ، ليعلم أن هذه من مسائل الفتنة ، وأنها تؤدى إلى الحيرة ، وأن الكلام فى ذلك مما لم يؤذن فيه »[١] وغنى عن القول — بعد ذلك — أن الحكيم لم يخض فيما خاض فيه الكرامية من كون معبودهم محلا للحوادث ، وكون الرسالة والنبوة أعراض ، وأن الرسول يكون مرسلا وغير مرسل ، إلى غير ذلك من أقاويلهم[٢] .

وضح الآن أن اتجاه الحكيم إزاء مسائل الكلام اتجاه سلبى ، وأن ميوله سلفية تفضل التسليم المطلق لما ورد من الشرع ، وأن القول بأنه يحاول تجديد عرض اعتقادات محمد ابن كرام بصورة تنسجم مع العقل قول يجافى الحقيقة من ناحيتين : من حيث إنه يتناقض مع اتجاه الحكيم السلبى نحو مسائل علم الكلام وإنكاره على من يخوضون فيها ، ومن حيث ان الحكيم يهاجم المشبهة[٣] بكل عنف وقسوة .

على أن ابن كرام قد توفى عام ٢٥٥ هـ ، ومعنى ذلك أنه كان معاصراً للحكيم الترمذى ، فهل كان بحاجة إلى أن يقوم الحكيم بترميم مذهبه ؟

أما أن له نظرية فى الكسب تعتبر رد فعل للمرجئة فهذا ما لم أوفق للعثور عليه فيما اطلعت عليه من كتب الحكيم ورسائله ، اللهم إلا نصين وجدتهما للحكيم يتفق أحدهما فى موضوعه مع ما ذكره زرقان عن غيلان من المرجئة : أن الإيمان هو الإقرار باللسان وهو التصديق ، وأن المعرفة بالله فعل الله ، وليست من الإيمان فى قليل ولا كثير[٤] . هذا النص الذى وجدته للحكيم موجود فى كتابه « الأعضاء والنفس » يقول فيه[٥] : « وأما المعرفة فإنه سئل : أفعل الله هى أم فعل العبد ؟ قال : المعرفة هى من فعل العبد والمنسوبة إليه ، وبها يصير محموداً عند ربه باستعمالها ، ويدرك بها معرفة ربه ، وبخلوه عنها

---

(١) نوادر الأصول ص ٢١١

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل حـ ١ ص ٩٩ والاسفرايينى : التبصير ص ٩٩ والإيجى : المواقف حـ ٢ ص ٤٩٢

(٣) ولم أجد فى كلامه ما يشير إلى مجرد قبول فكرة التجسيم على أى صورة

(٤) الأشعرى : مقالات الإسلاميين حـ ١ ص ٢٠٠

(٥) ص ١١ ب من مخطوطة أسعد افندى

يصير مذموماً ، ولكن السبب الذى به يصل العبد إليها خمسة أشياء ، وهن : الفهم ، والذهن ، والذكاء ، والحفظ ، والعلم ، وهن ذكر الفطرة ، وهن من الله لعبده ، وليس إلى عبده منهن شيء ، ولكنه محمود باستعمالهن ، مذموم بترك استعمالهن ، وأما نور المعرفة فهو من الله ليس إلى العبد منه شيء » .

وبالنظر فى هذا النص لم أستطع أن أستخرج منه ما يمكن أن يسمى بنظرية فى الكسب تصلح أن تكون رد فعل أو لا تكون لمبدأ أو فكرة من مبادئ المرجئة أو أفكارهم ، حقا إن له مساساً بموضوع أفعال العباد ، لكنه مجرد مساس لم يقصد منه تفصيل الكلام ، ولم يرق إلى أن يكون أساساً لنظرية عن الكسب وترتيب المسئولية . لقد تحدث الحكيم عن استعمال هذه الأسباب الخمسة للمعرفة ، وذكر أن العبد محمود باستعمالهن ، مذموم بإهمالهن ، أما أن هذا الاستعمال هو من فعل الله ؛ فأى مسئولية فيه على العبد ؛ وعلى أى أساس تترتب هذه المسئوليه ؛ أو هو من فعل العبد ، بالمعنى الذى يقصده المعتزلة — مثلا — وهو أن لقدرة العبد تأثير فى الفعل ، فذلك ما لم يتعرض له الحكيم ، ولم يبينه ، ولم يخض فيه فى هذا النص ، فكيف يمكن أن نستخرج منه ما يصلح أن يكون أساساً لنظرية فى أفعال العباد عامة ؟ أو فى الكسب خاصة ؟

والنص الثانى ذكره فى « باب فى السواد الأعظم » فقال[1] : « وسألتم عن الخير والشر ، فهو من الله ربوبية ، ومن العباد حركات ، فأهل الحق توقوا أن يضربوا إحداهما بالأخرى ، وإن الله تبارك اسمه غير منقطع ربوبيته ، والعباد غير منقطع حركاتهم ما داموا أحياء ، والله غير مطلوب بالربوبية ، والعباد مطلوبون بحركاتهم ؛ ولله الحجة البالغة عليهم فى ذلك » .

وقد يبدو هذا النص لأول وهلة شاهدا ودليلا على أنه توجد عند الحكيم نظرية خاصة فى الكسب يمكن أن يبحث فى علاقتها بمذاهب المرجئة ، فهو يقول إن الخير والشر من الله ربوبية ومن العباد حركات ، وأن العباد مطلوبون بحركاتهم ، ومعنى ذلك أن أفعال العباد واقعة بتأثير قدرة الله ، وأن المسئولية الملقاة على العباد ليست لأن هذه الأفعال

---

(١) ص ١٩٤ ا من مخطوطة ولى الدين

واقعة بتأثير قدرتهم ، بل لملابستهم إياها بحركاتهم ، فالجزاء واقع عليهم من اجل هذه الحركات ، وهى نظرية قريبة جداً من نظرية الكسب الأشعرية ، حيث ترى أن قدرة العبد تتعلق بالفعل تعلق كسب لا تعلق تأثير ، لأن القدرة المؤثرة هى قدرة الله تعالى ، أما القدرة الحادثة وهى قدرة العبد — فلا تؤثر فى فعل أصلا ، وإن يكن لها تعلق بالفعل ، يسمى ذلك التعلق كسباً[1] . لا يكاد يوجـــد فارق بينهما إلا فى الألفاظ والاصطلاحات .

لكن إذا نحن سلطنا قليلا من الضوء ، بمقارنة هذا النص بغيره من نصوص الحكيم وعرفنا أن اتجاه الحكيم العام كان سلبياً تجاه مسائل علم الكلام ، وأنه لم يكن ليترك منهجه العام لكى يضع نظرية خاصة يتيمة فى مسألة فرعية من مسائل علم الكلام ، وأنه إذا أراد أن يخوض فى مسائله ، ويتخلى عن اتجاهه الأصلى، لكان أولى به أن يبدأ بالمسائل الأساسية التى يمكن أن يتفرع عنها مثل هذه المسائل ، إذ من الواضح أن هذه المسألة قد تفرعت عن مبدأ المعتزلة فى العدل الإلهى مع ما تفرع منه من مسائل أخرى ، كمسألة الصلاح والأصلح ، والحسن والقبح العقليين ، وما شاكل ذلك من مسائل وجد أهل السنة من الضرورى معالجتها فظهرت نظرية الكسب الأشعرية ، لكن الحكيم لم يضع الأصول ، ولم يقعد القواعد التى يخوض على أساسها فى مسائل علم الكلام ، فتعرضه لهذه المسألة قد جاء عرضاً ، وبناء على سؤال وجه إليه — كما هو واضح من النص — وإذا كان قد اتفق فى مضمونه ، بهيئة من الهيئات ، مع ما روى عن أبى الحسن الأشعرى فى نظرية الكسب ، فما هو المانع من افتراض أن تكون معلومات مشتركة ، أو أن تكون من توارد الخواطر واتفاقها ، خاصة وأن الملابسات تشير إلى ذلك .

على أننا لو دققنا النظر — بعد أن نتخلص من تكلف المحاولات لاستخراج نظريات فلسفية أو كلامية — فماذا نجد فى هذا النص ؟ نجد أن السؤال عن الخير والشر ، فما هو مقصد السائل من هذا السؤال ؟ إن الجواب يشير إلى هذا المقصد ، فلديه شبهة كيف يقع

(١) الإيجى : المواقف حـ ٢ ص ٩٥

الشر من الله ؟ وهو منزه ؟ وتزداد شبهته بدعوى جديدة ، إذا أثبتنا وقوع هذا الشر من الله فكيف يطالب العبد به ؟ ذلك هو ما يمكن أن يفهم من الجواب على أنه مقصد السائل ، لأن الجواب يطلب منه عدم الخلط بين المقامين : مقام الربوبية ، ومقام العبودية ، فللّه أن يفعل ما يشاء بمقتضى ربوبيته ، وهو غير مطلوب بالربوبية ، فلا يحكم عليه العبيد بمقاييسهم النسبية من الخيرية والشرية ، وإلا أصبح خلطاً بين المقامين ، وأصبحوا طالبين لله بربوبيته ، بعد أن كانوا مطلوبين بعبوديتهم ، وعلى ذلك فليس تجريده من فعل الشر تنزيها له ، بل وضعا له موضع المسئولية — وهو فى مقام الربوبية — أمام العبد — وهو فى مقام العبودية — أليس ذلك هو معنى قول الحكيم : « فأهل الحق توقوا أن يضربوا إحداهما بالأخرى » أى الربوبية بالعبودية ، وأما مسئولية العباد عن أفعالهم ، وعلى أي أساس تقوم ، فلا أقل من أن يستند فيها إلى المحسوس ، دون لجوء إلى تعقيدات أو معنويات صعبة الإدراك ، وهو أن العبد يزاول حركات خاصة لأداء هذا الفعل أو ذاك ، هذه الحركات يزاولها العبد ، ولا تنقطع ما دام حياً ، أليس العبد مطلوباً بحركاته هذه ؟ وهل أفعاله إلا هذه الحركات التى هو مطلوب بها ؟ وذلك فى بساطة هو معنى قوله : « والعباد غير منقطع حركاتهم ما داموا أحياء . . . . والعباد مطلوبون بحركاتهم »⁽¹⁾.

وبعد ، فما هو موقف الحكيم فى ذلك ؟ إنه هو التعقيب الذى ذكره بقوله : ولله الحجة البالغة فى ذلك . تسليم كامل ؛ فأى نظرية كلامية فى هذا النص ؟ خاصة إذا أخذت فى بساطتها التى توحيها مناسبتها من ناحية ، والتى يوحيها اتجاه الترمذى نفسه إزاء مسائل علم الكلام .

وهنالك نص ثالث فى كتابه « باب فى صفة العلم » يصف أمر الله فى سائر المخلوقات بأنه على سبيل الجبر ، وأن أمر الله على آدم وذريته خاصة عن طريق التكليف والابتلاء ، واتخاذ الأسباب والاجتهاد ، ثم يقول : « فيتجر الولى للولى ، ويعمل الولى عن الولى ،

---

(١) ص ٩٧ ب — ٩٨ ا من مخطوطة الجمعية الأسيوية

وكل واحد يتجر لصاحبه ، والله تاجر أوليائه من وراء كل تاجر بلطف منه ورحمة فى الغيب من حيث لا يرى ولا يسمع ، وينسب ذلك إلى الولى ، فكما أن المؤمنين ينسبون الأشياء إلى الله ولله ، فيرونـ [ها] منه ويمدحونه عليها ، أعنى على أفعالهم وأعمالهم ؛ كذلك الله تبارك اسمه يمدح أولياءه بما من عليهم » .

وهذا النص ، على قربه وشبهه من نظرية أبى الحسن الأشعرى فى الكسب — لا يرقى لكى يكون بحثاً كلامياً يمكن الاعتماد عليه فى تقرير فكرة كلامية خاصة تنسب للحكيم أو يوصف بالخوض فيها ، بل أحرى أن تكون أسلوباً صوفياً يرى كل شىء من الله ولله وبالله .

إننى — كما قلت — لم أوفق للعثور على مثل هذه النظرية فى ما اطلعت عليه من كتب الحكيم ، وقد يكون لدى ماسينيون ما يعتمد عليه فى ذلك مما لم أطلع عليه ، لكنى أرجح بعد أن بينت ما بينت من اتجاه الحكيم السلبى إزاء مسائل علم الكلام أنه لا توجد له مثل هذه النظرية إلا إذا تكلفنا استخراجها من مثل هذه النصوص ، وحينئذ ينبغى أن تعزى إلى من يستخرجها وحده ، لأنه هو الذى تكلف استخراجها لا إلى الحكيم .

ومما يقوى هذا الرأى ويثبته أن المسلمين كانوا — وما زالوا — شديدى الحساسية لدرجة كبيرة فيما يخص عقيدتهم ، أو فيما يمسها ، فلم يتركوا لقائل مقالا شارداً أو وارداً إلا سجلوه وناقشوه ، تشهد على ذلك كتب المقالات الأولى ، وكتب علم الكلام من بعدها ، ولا نجد فيها شيئاً من ذلك يمس الحكيم أو يعزى إليه ، وقد كانت الدواعى لذلك متوفرة ، فقد تعرض الحكيم لحملة اضطهاد واسعة النطاق ، اتهم فيها عدة اتهامات على نحو ما بيناه ، فلو كان له فى ميدان المسائل الكلامية ما يلقى عليه ظل شبهة لطاروا بها ، ولأضافوها إلى قائمة التهم التى وجهت إليه ، وقد عرفنا أنها قد وجهت إليه من طوائف المحدثين والفقهاء والمتصوفين ، فهل كان علماء الكلام فى ذلك العهد غافلين عن فهم دقائقه وخباياه الكلامية ، ينتظرون من ينبههم إلى ما فى كلامه من نظريات الكسب أو فى التشبيه !؟؟

أما أن له كلاماً فى بعض المسائل الكلامية فذلك ما لا ننكره ، ولكننا نرى أنه

لا يرتفع أبداً إلى مستوى يمكن أن يقال فيه إنه خوض فى مسائل علم الكلام فضلا عن أن يكون عرض المعتقدات أو تأسيس النظريات .

وكل ما استطعنا الوصول إليه أنه كان فى المسائل الكلامية أقرب إلى مذهب السلف منه إلى مذهب أهل التأويل ، وأن ما عثرنا له عليه من تأويلات يعتبر القلة القليلة ، ومن السهل تعليل ما خاض فيه من هذه المسائل القليلة بالعلة التى ذكرناها من قبل ، وهى رغبته فى لفت أنظار هؤلاء المتنازعين إلى أن الأولى بهم ترك الاشتغال بهذه المسائل الخلافية التى لا طائل تحتها ، والاشتغال بما فيه نجاتهم مما أمروا به .

وسنعرض الآن لمسألة من المسائل التى تحدث فيها لنرى منهجه فى ذلك ، تلك هى حقيقة الإيمان ، وما يتعلق بذلك ويتفرع عليه من علاقته بالإسلام ، وزيادته ونقصه ، وحكم مرتكب الكبيرة . وتكاد تكون هذه المسألة هى المسألة الوحيدة التى اجتذبت انتباه الحكيم للحديث فيها بشىء من الإفاضة .

وقبل أن ندخل فى تفاصيل هذه المسألة نقرر أن الحكيم الترمذى يرى أن معرفة الله هى الفطرة التى فطر الناس عليها ، فقد « علم الآدميون كلهم أن له [م] رباً وإلها ، فأقروا به ، وفزعوا إليه فى المضار والمنافع ، وعرفوه بقلوبهم . . . وتلك المعرفة [هى] الفطرة التى فطر الناس عليها ، فعرفوا أن الله خالقهم ورازقهم ومدبرهم ، وذلك قوله تعالى : « قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللهُ » (يونس آية ٣١) فإنما قالوها من معرفة الفطرة[١] .

أما الإيمان عنده فإنه : التصديق بالحق وقبوله بالقلب ، وهو أقرب ما يكون إلى رأى أبى الحسن الأشعرى وأتباعه الذين يرون أنه : هو التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة[٢] . إلا أن من يطالع كتبه يظن أنه لا يكتفى بذلك فى بيان حقيقة الإيمان ،

---

(١) مسألة فى الإيمان والإحسان والإسلام ص ١٨٧ ا — مه من مخطوطة ولى الدين

(٢) الإيجى : المواقف حـ ٢ ص ٤٥٤

بل يضيف إليه الإقرار باللسان ، كما يروى أنه مذهب أبي حنيفة ، وليس الأمر كذلك ؛ لأن الإقرار عند الحكيم لا يدخل فى حقيقة الإيمان ، بل هو ضرورى لإجراء أحكام الدين فى الدنيا ، ولتكون لله الحجة على عباده يوم القيامة ، لأن المؤمن يدخل بإقراره فى حصن الله الذى جعله للمؤمنين ، من تحريم دمائهم وأموالهم وأعراضهم ، فإذا انتهك هذا الحصن واعتدى على دمه أو ماله أو عرضه تعرض المعتدى للعقوبة ، ولا يعذر حينئذ بجهل إيمانه ، أما إذا لم يقر بالشهادتين ، فإنه لا يقيم حجة الله على عباده فى تحريم دمه وماله وعرضه ، لأن إيمانه مجهول عند الآخرين ، لأنه لم يعلن هذا الإيمان ، من أجل ذلك كان هذا الإقرار لازماً وضرورياً[1] ، لا لأنه من حقيقة الإيمان ، ولكن لأمر خارج عن حقيقة الإيمان ، هو إجراء الأحكام الدنيوية والأخروية .

ومبتدأ أمر العبد أن الله خلقه وأعطاه الآيات الظاهرة ، والآلات الباطنة ، وركب فيه الهوى والشهوات ، بما فيها شهوة الشرك ، جلبا للمنافع ، ودفعاً للمضار ، فإذا اختاره الله للإيمان يطهر قلبه بماء الرحمة ، ثم تدب فيه الحياة ، فعندئذ تبصر عينا قلبه ، وتسمع أذناه ، فيجيئه نور الهداية ، ويعرف ربه بنور العقل ، فيستقر القلب ويطمئن عن التردد والجولان ، وتزول عنه دعوة الشرك ، وإن بقيت فيه بقية الشهوات[2] : فالإيمان هو التصديق الذى يستقر به القلب ويطمئن ولا يعود إلى التردد والجولان بحثاً عن رب يعبده[3] . فذلك هو الإيمان ، ويكون العبد به مؤمناً .

إلا أنه حين يطمئن قلبه ويستقر على التوحيد ، ويعترف بلسانه بلا إله إلا الله مع عقد قلبه على أنه ربه وهو له عبد ، يكون فى نفس هذا العقد قد أسلم نفسه بهذه العبودية لربه ، ليحكم فى أمره بما يشاء ، فينتهى إلى جميع ما يأمره به ، ويرضى بجميع ما يحكم به عليه انقيادا وطواعية[3] . وذلك هو الإسلام ، ويكون العبد حينئذ مسلماً .

---

(١) أبواب فى صفة العلم ص ٢٠ ب من مخطوطة الجمعية الأسيوية

(٢) مسئلة : هل للمستقيم حب المعصية ص ٢٠ ا من مخطوطة ولى الدين

(٣) مسألة فى الإيمان والإحسان والإسلام ص ١٨٩ ا » » »

فإذا آمن فقد أسلم بنفس عقد الإيمان ، ولزمه اسم الإيمان والإسلام فى وقت واحد[١] . وبنفس الكيفية لا يكون المسلم الحق إلا مؤمنا ، فهما متلازمان لا ينفكان ، ولا يقال إنهما غيران إلا من ناحية المعنى[١] ، أما من ناحية الوقوع ، فالمؤمن هو المسلم ، والمسلم هو المؤمن .

والإسلام على هذا ليس أكثر من عقد القلب على تسليم النفس طواعية واختياراً لأمر الله ونهيه ، وهو بهذا مختلف المعنى عن الإيمان ، حيث إن الإيمان تصديق يستقر به القلب ويطمئن ، أما الإسلام فتسليم وانقياد لأمر الله .

لهذا ينبغى التفريق بين المقامين : مقام المعنى ومقام الوقوع ، حتى لا نقع فى اللبس، ونتوه فى الجدل . فمن الناس من يقول : الإيمان والإسلام واحد ، ومن الناس من يقول : شيئان متباينان ، ويحتدم الخلاف والنزاع ، وحل النزاع والخلاف سهل ، لأن لكل منهما ملحظاً خاصاً به ، فتنفك الجهة ، ولا يقع النزاع على محل واحد ، لأنه لا يوجد اسمان بمعنى واحد لا يزيد أحدهما على الآخر ، وإن دقت هذه الزيادة[٢] ، وإلا كان فضولا وهذيانا ، فمن هنا قال من قال بأنهما شيئان ونوعان ، وقد بينا وجهة نظر الحكيم فى تفريقه بين المعنيين ، ولما كان المؤمن يقبل النوعين بعقد واحد فقد قال من قال إنهما واحد . وعلى ذلك يتصادق المسلم والمؤمن دون الإسلام والإيمان ، والاختلاف إنما وقع لعدم تحرير محل النزاع وإدراك معنى كل من اللفظين والرجوع إلى معنى كل اسم منهما[٣] .

وهذه الطمأنينة التى ذكرنا أن القلب يستقر بها فى إيمانه هى طمأنينة التوحيد ، بمعنى أنه يوحد الله ، فلا يلتفت إلى شىء سواه يتخذه رباً ، وذلك كما رأينا هو الإيمان وهو على هذا لا ينقص ، وإلا زال وأصبح شركاً ، وفى نفس الوقت لا يزيد ، لأن

---

(١) مسألة فى الإيمان والإحسان والإسلام ص ١٨٩ ا من مخطوطة ولى الدين

(٢) وقد كتب الحكيم لشرح هذا المعنى كتاب « الفروق ومنع الترادف »

(٣) مسألة فى الإيمان والإحسان والإسلام ص ١٨٩ من مخطوطة ولى الدين

التصديق فى حد ذاته لا يزيد ، لكن هنالك طمأنينة أخرى تتولد من طمأنينة التوحيد ، تلك هى طمأنينة الإقبال ، بمعنى أنه يقبل على ربه بجميع قلبه ، فلا يلتفت إلى شيء من أحوال نفسه وشهواتها ، فالإيمان يلزم العبد عند اطمئنان قلبه بطمأنينة التوحيد ، وذلك هو المبدأ أو البدء ، فمن وحد ربه بقلبه ولسانه ، وقبل الشريعة فهو مؤمن ، قد حرم ماله ودمه وعرضه ، وقد انمحت عنه شهوة الشرك ، أما باقى الشهوات فإنه ما يزال أسير نفسه لها ، ومن تخلص منها بالكلية ، واطمأن طمأنينة الإقبال فهو مؤمن أيضاً ، إلا أن إيمانه قد بلغ ، فهو المؤمن البالغ ، الذى ماتت شهوة نفســه ، وقطع قلبه عن كل شيء سواه ، وبين هذين الحدين درجات ، وكل يعمل على درجته[١] .

يقول الحكيم : إن لفظ المؤمن كان يطلق فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم على من كان بهذه الصفة[٢] ، (أى على المؤمن البالغ) ، ويفهم ذلك من أن الله تعالى أثنى على إبراهيم خليله فقال : « إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ » (الصافات آية ١١١) ، وقد قيل إنه إذا أثنى على عبد فأبلغ فى الثناء قال : « إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ » ، ويفهم أيضاً من وصفه للمؤمنين فى تنزيله ، كما فى آية : « إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ » إلى قوله تعالى « أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا » (الأنفال آية ٢) ، ولذلك قال أبو بكر رضى الله عنه « وددت أنى شعرة فى صدر مؤمن » فهو يقصد من كان مؤمناً بهذه الصفة .

ولما كانت تلك الصفات التى تكون بها طمأنينة الإقبال إيماناً ، وهى بين المؤمنين متفاوتة على درجاتهم ، تزيد وتنقص بحسب أحوالهم ، فقد أمكن أن نقول إن الإيمان بهذا المعنى يزيد وينقص . قال الحكيم[٣] . « فمن ههنا استجاز من من قال إن الإيمان يزيد ، وكما يزيد فإنه ينقص ، سمى الزائد من النور فى صدره إيماناً ، وما نقص فمنه نقص ، والأصل الذى منه بدأ التوحيد قائم ، فبأقل التوحيد يصير موحداً « هو الإيمان » .

ويمكن أن نصل إلى ما يريد الحكيم أن ندركه وهو أن محل النزاع مختلف ،

---

(١) نوادر الأصول ص ٧٢

(٢) نوادر الأصول ص ٧٣

(٣) نوادر الأصول ص ٧٣

وأنه من أجل ذلك لا يصح التنازع والاختلاف ، بل الأولى الانصراف إلى ما به تتولد أنوار الإيمان . وهو فى سبيل ذلك يضرب أمثلة محسوسة ، مثل عين الشمس وشعاعها على الأرض ، فكل منهما يطلق عليـــه لفظ الشمس ، أما عين الشمس فلا تزيد ولا تنقص ، وهى الأصل والمبدأ الذى يشرق منه الشعاع ، فإذا وقع بينها وبين الأرض غيم أو سحابة رقيقة نقص من إشراقها ، فعين الشمس بحالها لم تنتقص ، ولكن انتقص سلطانها وإشراقها وشعاعها ، فإذا ذهب الغيم زاد فى إشراقها وشعاعها ، فالشمس بمعنى العين لا تزيد ولا تنقص ، والشمس بمعنى الإشراق والشعاع تزيد وتنقص ، كذلك أصل الإيمان ، وهو طمأنينة التوحيد ، لا يزيد ولا ينقص ، وما تولد عنه من أنوار فى القلب والصدر يزيد وينقص ، وبهـــذا يزول الخلاف والتنازع ، ويظهر أنه خلاف لفظى .

وليس ذلك هو نهاية مقصد الحكيم من ضرب المثل ، بل إنه يستفيد منه إلى أقصى حد ، ويبين أنه بمقدار ما ينقص إشراق الشمس وشعاعها يدخل النقص فى جميع بنى آدم : الزروع والثمار ، وإذا زاد إشراقها عملت حرارتها فى زرعهم وثمارهم ، وكذلك شمس الايمان فى القلب إذا حال دون إشراقها وشعاعها غيوم الهوى والشهوات دخل الوهن فى القلب وفى النفس والعمـــل . وإذا ذهبت غيوم الهوى والشهوة زاد إشراق الايمان فاستقر القلب ، وقويت النفس والعبودية[1]، فأهل الايمان من أصل الايمان متساوون ، وفى مشاهداتهم وما يتولد فى أنواره من ثمرات الايمان وفروعه متفاضلون ويعلق الحكيم على ذلك بقوله : فأى تنازع بقى ههنا . ولسوف نجد الامام الرازى — فيما بعد — هو وكثير من المتكلمين يردون هذا الخلاف إلى خلاف لفظى[2] كما رآه الحكيم من قبل .

وإذ كان ذلك هو مكان الايمان ومكان الإسلام ، ومكان الإقرار ، فأين هو مكان العمل ؟ يرى الحكيم أن على العبد أن يفى بعبوديته التى قبلها فى عقد الإيمان والإسلام ،

---

(١) مسألة فى الإيمان والإحسان والإسلام ص١٨٨ من مخطوطة ولى الدين ، والأكياس والمغترين ص ٣٦

(٢) الإيجى : المواقف حـ ٢ ص ٤٥٧

وأنه مطالب بهذا الوفاء يوم القيامة ، والعبودية على نوعين : الأولى : أمر يحكم به عليه ربه : وهو الأحوال المختلفة ، من الغنى أو الفقر ، العز أو الذل ، الصحة أو المرض ، وكل أمر محبوب أو مكروه ، ووفاؤه اطمئنان قلبه ونفسه إلى ما حكم به عليه ربه ، الثانية : أمر يأمره به ربه من اتيان الفرائض ، وترك المحارم ، ووفاؤه أن يأتمر بمأموره ، وينتهى عن محارمه ، فمن وفا نجا ، وإلا حوسب ، ومن وجد مقصراً فهو إلى مشيئة الله ، إن شاء عفا ، وإن شاء عاقب[1] ؛ ومعنى ذلك أن العمل لا يدخل فى مفهوم الإيمان ، ولا فى مفهوم الإسلام ، ولكنه فى نفس الوقت يسمى إيمانا وإسلاماً لأنه من مقتضيات الإيمان والإسلام .

والترمذى بهذا يتفق مع أبى حنيفة اتفاقاً يكاد يكون تاماً فيما يتعلق بمسألة الإيمان والإسلام ، ويرى — مثل أبى حنيفة وغيره من أهل السنة — أن مرتكب الكبيرة من أهل القبلة مؤمن ، خلافاً للخوارج الذين يكفرونه ، وللمعتزلة الذين يضعونه فى منزلة بين المنزلتين ، ويقولون عنه إنه لا مؤمن ولا كافر ، وللحسن البصرى الذى يرى أنه منافق[2]، ذلك لأن مبدأ الإيمان ، وهو طمأنينة التوحيد ، لا يزول بارتكاب الكبيرة ، بل يجامع ارتكاب المعاصى والكبائر ، ولكن طمأنينة الإقبال ، التى هى ترك الشهوات هى التى تختفى وقت ارتكاب الكبائر ، وعلى ذلك يحمل قول رسول الله ﷺ « لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ، ولا يشرب الخمر حين يشرب وهو مؤمن » يقول الحكيم : فالذى يسرق ويزنى هو فى حالته غير مطمئن إلى ربه سبحانه وتعالى طمأنينة الإقبال ، ولو كان كذلك لم يزن ولم يسرق ، بل هو مقبل على شهوات نفسه ، وهو فى طمأنينة التوحيد ، التى هى أصل الإيمان ، باق[3] ، ولو أنهم كفروا بذلك ، وزال عنهم اسم الإيمان ، لم يكن حدهم الجلد أو القطع ، كما هو الحكم فيهم ، بل كان حدهم القتل ، كما هو الحكم فى المرتد[4] ، بل إنه يجوز أن تقع الكبيرة من

---

(١) مسألة فى الإيمان والإحسان والإسلام ص ٨٩ ،

(٢) الإيجى : المواقف ح ٢ ص ٤٥٨

(٣) نوادر الأصول ص ٧٢

(٤) نفس المصدر ص ٧٣

الولى ، وتلحق به الذنوب ، وإن لم تكن من أخلاقه ولا من عاداته(١) ، وهذا يذكرنا بموقف مماثل للجنيد حين سئل : العارف يزنى يا أبا القاسم ؟ فأطرق ملياً ، ثم رفع رأسه وقال : « وَكَانَ أَمْرُ اللهِ قَدَراً مَقْدُوراً »(٢) (الأحزاب آية ٣٨) .

ويستدل على أن أصل الإيمان قد يجامع ارتكاب المعاصى والكبائر بنحو قوله تعالى : « الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ » (الأنعام آية ٨٢) ، وبمثل ما رواه أبو الدرداء رضى الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : « وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ » قلت : يا رسول الله ، وإن زنى وإن سرق ؟ فقال : « وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ » قلت : وإن زنى وإن سرق ! فقال : « وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ » قلت : يا رسول الله ، وإن زنى وإن سرق ؟ قال : وإن زنى وإن سرق ، وإن رغم أنف أبى الدرداء ، وما رواه عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « من سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن »(٣) .

لقد لاحظنا من قبل أن اتجاه الحكيم نحو مسائل الكلام اتجاه سلبى ، وأنه يؤثر طريقة السلف فى التوقف والتفويض ، والاشتغال بما ينبغى الاشتغال به من الأوامر والنواهى مما فيه النجاة ، وأنه لم يعرض لأكثر ما عرض له منها إلا عرضاً وفى إيجاز ، وقد عبر عن ذلك أبو نعيم فى الحلية عند ترجمته بقوله « مستقيم الطريقة . . . تابع للآثار »(٤) .

والآن نحب أن نضع ملاحظتنا فى منهجه فى معالجة ما عالجه من هذه المسائل ، وقد عرضنا منها بعض ما وجدناه مناسباً للبحث ، فنلاحظ :

أولا : نزعته اللغوية اللفظية . بمعنى أنه يرد اللفظ إلى معناه اللغوى ، مبيناً العلاقة

---

(١) جواب كتاب من الرى ص ١٧٠
(٢) القشيرى : الرسالة ص ١٧٥
(٣) نوادر الأصول ص ٧٤ — ٧٨
(٤) حلية الأولياء حـ ١٠ ص ٢٣٣

بين هذا المعنى اللغوى ، وبين ما يريد بيانه فى المسألة ، كما فعل — مثلا — عند معالجته لضحك الرب ورؤية الله تعالى :

ويمثل منهجه هذا قوله بصـــدد التفسير : ففسر القرآن كشف معانيه وإيضاحه ، فإنما يعلم تفسيره العلماء باللغة ، والحكماء بعلم اللغة ، والحكماء بالحكمة الظاهرة ، والحكماء بالحكمة الباطنة ، فهم أهل التفسير . . . . فأما قولنا : إنما يعقله العلماء باللغة فهم الذين عرفوا ألفاظ العرب فى الظاهر ، وأما الحكماء بعلم اللغة ، فهم الذين عرفوا أساس اللغة وتدبيره فيها(١) .

ثانياً : نزعته التوفيقية ، فهو يحاول دائماً أن يحدد محل النزاع ، ليبين أن نزاع المتنازعين ليس وارداً على محل واحد ، مستفيداً فى ذلك بالمنهج اللغوى المذكور ، وأنه بتحرير محل النزاع يمكن رد كل رأى إلى محله الذى قد يكون مقبولا فيه من الخصماء ، ولا يعود هنالك — إذن — محل للنزاع ، بل يكون نزاعاً لفظياً ، كما فعل — مثلا — فى زيادة الإيمان ونقصه ، وفى أن الإيمان والإسلام واحد أو متغايران . انظر لتعليقه على هذه المسألة حيث يقول : فمن خفى عليه هذه الصفة ، كيف ذكر الله هذا الأمر ، وما تفسير كل كلمة من هذه الأسماء ، فإنما يخوضون بجهلهم بالأسماء ، وتقع بينهم المنازعة [فالنزاع لفظى] فواحد يقول : الإيمان فى القلب ، وآخر يقول : غير مخلوق ، فيتعادون ويتفرقون ، ويتدابرون ، ويتباغضون ، وهم فى هذا الكلام كالهديان ، لا يرجعون إلى تفسير كل اسم(٢) [أى إلى تحرير محل النزاع] .

ثالثاً : اتخاذ ذلك كله وسيلة لدعوة المتنازعين والمتخالفين إلى نبذ ما هم فيه من نزاع وخلاف فى هذه الأمور ، لأنها تؤدى إلى التباغض والتدابر ، والتنابز بالألقاب ، مع أنها غير مستوجبة للنزاع والخلاف ، والعودة إلى الناحية العملية من الدين التى لا يضر معها الاختلاف أو تبادل الآراء ، وهذا واضح فى معالجته لهذه المسائل بعامة .

---

(١) خلق هذا الآدمى ص ١٩٩ ا من مخطوطة ولى الدين

(٢) مسألة فى الإيمان والإحسان والإسلام ص ١٩٠ ا من مخطوطة ولى الدين

موقفه من المتصوفين :

من عرضنا لموقف الحكيم إزاء المحدثين والفقهاء ، ووصفه للمحدث الكامل بأنه هو الذى يحمل الحديث للانتفاع به فى نجاة نفسه ، وإحسان عبادة ربه ، ويؤديه حفظاً على الدين ، ورعاية لأهله ، ووصفه للفقيه بأنه هو الذى يستنبط المسائل ، فيكون من عبيد الله الذين اختصهم برحمته لولايته واصطفاهم ، ووفى حظوهم من المشيئة ، نعلم على من تنطبق هذه الأوصاف !! إنها تنطبق على خاصة المتصوفين ، فالمتصوفون الذين أدوا حقوق التصوف ، فوصلوا إلى مقام الولاية هم — إذن — أولى الناس بأن يقتدى بهم ، ويهتدى بأحكامهم ، بل هم أولو الأمر الذين أوجب القرآن طاعتهم[1] بقوله « يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ » (النساء آية ٥٩) :

ولما كان هذا هو محلهم ، وكان هذا هو شأنهم بالنسبة لأنفسهم ، وبالنسبة لغيرهم ، كان من اللازم أن يحدد موقفهم تحديداً كافياً يبعد عنهم التهم ، ويحفظ لهم مكانتهم ومحلهم :

ولم يكن ذلك سهلا ، لأنه يحتاج إلى عمل مزدوج تكمل كل ناحية منه الأخرى ،

الأولى : تنقية الشوائب ، ونفى الأغيار الذين يسيئون بسلوكهم وتصرفهم وجهلهم بهذه المقامات العالية ، وادعاءاتهم الكاذبة ، إلى المحقين ذوى القدم الصادقة والمكانة الثابتة ، فيشوهون بذلك سمعتهم ، ويضربون عنهم للناس أسوأ المثل ، فيصدونهم عن السبيل ، ويصرفونهم عن الانتفاع بحكمتهم ، والتأدب بآدابهم :

الثانية : الدفاع عنهم ضد الناقدين ، وإزالة شبهاتهم ، وإثبات صدق الصوفية ، وصدق أقوالهم وأحوالهم وتأييد دعاواهم .

وقد قام الحكيم بذلك فى ثبات ومقدرة فائقين ، لا يكونان إلا لمن كان فى مثل مقامه ومكانته ومعرفته بدخائل النفوس وأحوالها ، فهو يعالجها معالجة الخبير الواثق المطمئن إلى

---

(١) تحصيل نظائر القرآن ص ٦٨ ب

جميع أقواله وأحكامه ، وهو يترفق قصداً فى مواضع يراها أولى بالرفق ، ويشتد ويغلظ عمداً فى مواقف يراها أحق بالشدة والغلظة ، وهو يتوجه إليهم جميعاً بالنقد فى خاصة أنفسهم ، كما كان شأنه مع سائر الطوائف التى تحدثنا عنها ، لا بقصد التجريح ، ولكن لفتاً لأنظارهم إلى حق الدين عندهم ، وما ينبغى أن يكونوا عليه .

وهو يتخذ فى الناحية الأولى اتجاهين :

الأول إلى نقد الدخلاء والمتشبهين الذين يتخذون من الانغماس فى غمار المتصوفين ، والتزيى بأزيائهم ، والتصرف بمثل تصرفاتهم ، والتحدث بمثل أحاديثهم ، وسيلة لاكتساب الجاه والسمعة والاشتهار بين الناس ، لينالوا من حطام الدنيا ، ويمتنعوا بهم من الخلق إذا أحدثوا حدثاً يحتاج إلى تأديب .

والثانى إلى الذين سلكوا الطريق ، وخطوا فيه خطوة أو خطوتين ، ثم ثقلت بهم نفوسهم ، وغلبتهم على إرادتهم ، أو أخذت حظاً من سلوكهم فخدعتهم عن طريقهم هؤلاء معدودون عند الناس من الصوفية ولكنهم يضرون اسم المتصوفين ، ويضرون الناس ويخدعونهم ويغرونهم .

أما الدخلاء والمتشبهون ، فلهم مظاهر متعددة ، يصف الحكيم الكثير منها .

فطائفة يندسون بين الصالحين كيما يعرفوا بالصلاح ، ويعدون من الصالحين ، ويفرق الحكيم بينهم وبين من يصحب الصالحين رغبة الاستفادة من آدابهم ، والتخلق بأخلاقهم ، وكبح جماح نفوسهم بصحبتهم ، فهؤلاء صحبتهم صحبة تخلق وتأدب ، أما أولئك الدخلاء فغايتهم التحرز بهم ، وبمحبة الخلق لهم من الآفات ، والتمكن بقوتهم وجاههم من نيل حطام الدنيا ، فصحبتهم على التراثى ، وهم مخذولون فى خطر عظيم ، يقول الحكيم[1] : « فالتخلق والتأدب : لرجل فى نفسه عرامة . . . فألزمها صحبة المتقين ، ليخلق نفسه بأخلاقهم ، ثم ألزمها مجالسة الكبراء لتتأدب بأدابهم وتصفو أخلاقه

« والتراثى : لرجل الدس فى الصالحين ليعرف بذلك ، ويكون فى أعدادهم عند

---

(١) الفروق ص ٨٥ ى

الخلق ، فاحترز بصحبتهم من الآفات ، وتقوى بها لينال من حطام الدنيا ؛ ويمتنع بهم من الخلق إن أحدث حدثاً يحتاج إلى تأديب ، . . . ، فهذا عبد مخذول ، أسلمه الله عز وجل إلى نفسه ، ووكله إلى من ركن إليه » .

وطائفة أخرى تماوتت فتظاهرت بالمسكنة ، وتكلفت سكون الجوارح ، وتصنعت الهدوء وخفض الصوت وقلة النطق ، يوهمون الناس بذلك الخشوع ، ويجعلون منه فخاً يصطادون به عندما تحين الفرصة ، فهم فى رأى العين خاشعون ، وفى دخيلة أنفسهم مخادعون ، يطلبون الرئاسة والثناء والمدح لا غير ، ويصف الحكيم مظهرهم ذلك بالتماوت وبخشوع النفاق ، ويقول عنهم[1] : « وخشوع النفاق لعبد ممتلئ صدره من الشهوات والوساوس وحب الرياسة ، وحب الثناء والمدح ، فتماوت بجوارحه ، يرائى الناس بسكونه وهدوئه وقلة منطقه وخفض صوته ، وتوقى الخفة والطيش فى أموره ، قد صير نفسه كالميت ، يتصنع بهذه الصفة ، ويرائى بها ، قد نصب فعله هذا فخاً لاصطياد بعض حكام الدنيا ، فهو فى ترائى العين خاشع لإظهار المسكنة والتماوت ، وهو كاذب » .

وطائفة أخرى هيئوا بيوتاً أثاروا فيها الذكر وأصوات القراء ، ومقصدهم منها أن تكون مصايد يتأكلون بها حكام الدنيا ، ويشهرونها ، ويجعلونها مجمعاً للرجال والنساء الذين يتماوتون بغير خشوع ، ويذمون الدنيا بغير زهد ، ويذمون الأغنياء ويعيشون عيالا عليهم ، وشتان بين هذه البيوت وبيوت أصحاب العلم والرياسة ، الذين جعلوا بيوتهم مثابة للغرباء من الآفاق ، الذين يلتمسون أدبهم وسيرتهم وعلمهم ، ويتنفسون عندهم ، ويستكنون ، فهم يواسون زوارهم من ذات أيديهم ، ويعينونهم على دهرهم والحكيم يفرق بين البيتين حتى فى التسمية ، فيسم الأول باسم المصيدة ، ويسمى الثانى باسم المأوى ، يقول[2] : « فالمأوى لرجل عطوف ، له حظ من العلم والرياسة ينتابه الغرباء من الآفاق ، اقتباساً من أدبه وسيرته وعلمه ، ويزوره أهل الإرادة والصدق تنفساً عنده . . . . فواساهم من ذات يده ، وأعانهم على دهرهم ، وتحمل أثقال مؤنهم ، فهذا رجل من نصحاء الله ، قد بوأ للخلق مبوأ صدق .

---

(١) نفس المصدر ص ٧٥ ش

(٢) الفروق ص ٨٧ ش

« والمصيدة لرجل هيأ بيتاً للمتاهين ، فأثار فيه الذكر وأصوات القراء ، فتلك المصايد ، فشهره فى البلاد ، وصيره مجمعاً للرجال والنساء . . . . أكسل قوم فى العمل ، وأجعم قوم حلوقاً ، عبيد البطون ، أسراء الحلوق ، فمذاود الأرامل هناك تنقض ، وصرر المخدوعين هناك تحل ، وأحمال المغترين بهم من الطعام تحط ، فهم فى دهرهم يذمون الدنيا ويتقحمون على أهلها » .

ومثل هؤلاء إذا تزاوروا مع الناس لم تكن زيارتهم زيارة الصادقين المتصافين فى ذات الله ، بل كانت زيارة تطفيل ، يتطفلون فيها على مناديل البيوتات ، وأموال الأرامل ، ويجتمعون فيها على المرق وامتلاء البطون ، ثم يقضون ليلهم ونهارهم بحكايات عن شمائل أئمة الهدى ، والتحازن على فقد ذلك من أنفسهم ، وينشطون لهذه الزيارات ما دام هناك مرق ، فإذا افتقدوه تكاسلوا وتثاقلوا [١] .

وبالجملة ، فهؤلاء الدخلاء يتلمسون حظاً من هذا العلم ، ويلتقطون نثرات من حكايات الحكماء ، وشمائل الأولياء وأخلاقهم ، فيخلطونها بما يشاءون ، ويخدعون بها الناس ، ويدعون أنهم يقومون بالوعظ والدعوة إلى الله ، ويقصدون بذلك اكتساب الشهرة والجاه ، والرياسة ، والتوصل بكل ذلك إلى مآربهم الدنيوية ، والتحصن بها من آثار انحرافهم ، ونتائج سيئاتهم ، وقد يخدعون بذلك الناس لجهلهم ، فيغرونهم ، ويزينون لهم سوء أعمالهم .

أما الذين سلكوا الطريق ، وخطوا فيه خطوة أو يزيد ، ثم ثقلت بهم نفوسهم ، فلهم أيضاً مظاهر مختلفة ، يتحدث الحكيم عنها ، تنبيهاً لهم من ناحية ، وتحذيراً للسالكين من مثل مصيرهم من ناحية أخرى .

فطائفة استقامت نفوسهم ، فحسبوا أن ذلك بمحض اجتهادهم ، وقوة إرادتهم ، فاقتضوا من الخلق ما أدته إليهم نفوسهم ، وأرادوا أن يقيموهم على حد السيف من الصدق ، فضيقوا على الخلق فى حسابهم ، واشتدوا فى نصيحتهم ، وأساءوا عشرتهم ، ولم يراعوا

---

(١) الفروق ص ٩٠ ى

أن ما نالوه من استقامة أنفسهم إنما كان من رحمة الله بهم ، ومنته عليهم ، وقد كانوا من قبل مخلطين ، تنازعهم نفوسهم فى أمر الله ونهيه ، فكيف يقتضون منهم ما هو إلى الله يمن به على من يشاء ، كأنهم يدعون الربوبية . ويصفهم الحكيم بقوله[١] : إن النفس إذا استقامت دعت الخلق إلى الصدق ، وأقامتهم على حد السيف من الصدق ، وقد وقع الخلق فى خناقها ، تقتضى من الخلق ما من به عليه ربه ، كأنه يدعى الربوبية ، فهذا دأبها ، (وقد كانت) تنازع ربها فى كل أمر ما دامت مخلطة ، كانت تنازع فى الأمر والنهى ، قال لها ربها : افعلى ، فكسلت وتوانت ، وقال لها : ائت ، فجمحت ورمت بنفسها ، فلما رحمها ربها ، ومن عليها بالاستقامة ، أخذت تحاسب الخلق وتخنقهم ، وتقتضى منهم الصدق بسوء العشرة » .

وطائفة اغترت حين نظرت إلى صلاح ظاهرها ، ولم يكونوا قد وصلوا بعد إلى صدق الطهارة من شهوات النفس ، فأظهروا الموالاة والمعاداة ، ولكن موالاتهم ومعاداتهم لم تكن خالصة من شهوات أنفسهم ، فموالاتهم خداع وخلابة ، ومعاداتهم جفاء وانقباض ، يحتقر بذلك الخلق ، ويتعظم ويتكبر ، من إعجابه بنفسه ، فهو مخلط مغرور ، غير قريب ولا عطوف ولا رحيم ، لا يهتم بأحوال الناس ، إنما همه وباله فى شأن نفسه ، فإذا نأى فنأى كبر وعظمة ، وإذا دنا فدنو ملق وخدعة وبصبصة[٢] » .

وطوائف أخرى اتخذت مظاهر مختلفة ، تنتسب كلها إلى التصوف ، ولكن المرء فيها لم يتخذ هذه المظاهر وفى نفسه حصانة كافية تمنعه من الافتتان بها ، بل ربما اتخذها تكلفاً وتصنعاً ، يشبع بها رغبة ، ويكتسب بها جاهاً ، من هؤلاء أصحاب الربط ، والمجاورون لبيت الله الحرام ، وطالبو العزلة والخلوة عن الناس ، والسائحون فى أرض الله ، فكم من مرابط فى الظاهر وهو عيال على الرباط ، ومتأمر على أهله ، منتسب فى العامة إلى الرباط ، قد غلب ذلك الاسم منه على اسم الله ، فتراه يزاحم أهل الدنيا فى دنياهم بقوة ذلك الاسم[٣] ، وكم من مجاور للبيت أظهر الجوار ، وهو هناك

---

(١) جواب كتاب من الرى ص ٢٠١ — ٢٠٢

(٢) الفرق ص ٥٩ ى (٣) الأكياس والمغترين ص ٥٤ — ٥٦

طالب دنيا ، قد تفسح فى تجارة عريضة ، وبضائعه مترادفة عليه من النواحى ، فهو منهمك فى الطواف ، يعدو ويفاخر أصحابه كم طفت اليوم ، فهمة صاحب هذا الاستكبار والصلف به والإعجاب بنفسه لما أعطى من القوة ، ليس هناك ضرع ولا افتقار إلى الله ، وهو فى ذلك الجوار مصغ أذنه إلى من يرد إليه من أهل بلاده [1] . . وإذا اعتزل الناس ، وطلب الخلوة انقبض وضيع الحقوق ، وساء خلقه ، وذهبت عشرته [1] . . . وإذا ساح فى أرض الله تخطى البلدان ذواقاً ، يذوق من لقى ، ويتوق إلى من بقى ، فليست هذه سياحة [1] .

وهنالك طائفة أخرى يهتم بها الترمذى أشد الاهتمام لأن ضررها أشـــد ، وهى التى وصلت فى سلوكها إلى رتبة من المراتب طالعت فيها تدبير الله تعالى فى الدنيا والآخرة حتى أشرقت قلوبها بنور الحكمة ، فعلى المقيم بهـــذه الرتبة إحكام شروطها قبل أن يتصرف فى سلوكه باختياره ، لكنه اغتر بما وجد من القوة ، وتجرأ على التناول من الدنيا ، اعتماداً على أنها لا تضره فى درجته ورتبته ، فمال عن مقامه إلى هوى نفسه ، أو قام بأعمال من أعمال البر لم تطلب منه فى هذا الوقت ، معتقداً أنه قد قوى واستغنى بما ناله من نور القربة ، فينبغى أن لا يقعد معطلا ، لكنه فى الحقيقة يأتمر بهواه ، لا بأمر الله ، فهو مخدوع مستدرج ، قد أضر بنفسه ، وأضر بالأمة ، لأنهم اغتروا به واتخذوه حجة فيما يفعله من تناول الدنيا ، أو الانتهاض إلى أعمال لم يؤذن له فيها ، فهو مفتون ، وكل من اقتدى به اقتدى بالفتنة [2] ، وربما كان صاحب هذا ذا منطق وطلاقة ورياسة فتشتبه عليه النفس حتى تسترعيبه بهذه المحاسن ، فهذا الرجل لم يصبر على السير فمله ، ولم يرتفع له ما أمله من الوصول إلى الله تعالى ، فأقبل على النساك يتصنع بأعمالهم وينطق بكلام الأولياء[3] ، فهذه أحوال المريدين افتضحوا وفضحوا الصادقين منهم[4] .

---

(١) الأكياس والمغترين ص ٥٤ – ٥٦

(٢) الأكياس والمغترين ص ١٦ – ١٧ وختم الأولياء ص ١٣٩ – ١٤٠

(٣) ختم الأولياء ص ١٤١

(٤) الأكياس والمغترين ص ١٨٩

لأمثال هذا يعقد الحكيم الترمذى امتحاناً عسيراً يبلغ سبعة وخمسين ومائة سؤال تتعلق بمعارف الحكماء البالغين وعلومهم ، وعجزه عن إجابة هذه الأسئلة دليل على أنه لم يبلغ بعد هذا العلم ، ولم يكشف له الغطاء عن هذا النوع منه ، فلا هو عالم بالطريق ولا بالمكامن فى الطريق ، ولا بمنتهى القوم ومنازلهم ، « فيقال لهذا البائس : إن كنت خلوا من هذا الذى ذكرناه ، وفى عمى عنه ، فما دخولك فى هذا الباب حتى تكدر الماء الصافى ؟ فأى جرم أعظم من جرم رجل يلتقط كلام الأولياء حرفاً حرفاً ، ثم يخلطه فيصوغه حكايات ، ثم يرمى بهذا إلى قوم يتزين بذلك عندهم ، فيعمى عليهم طريقهم ويفسد عليهم سيرهم[1] » .

أما الناحية الثانية ، وهى الدفاع عنهم ، وإزالة الشبه عن سلوكهم ودعواهم ، وإثبات صدقهم وصـــدق أحوالهم ، فيتخذ مقامين أيضاً ، وإن يكن الفاصل بينهما دقيق جداً ، بحيث يمكن توجيه الكلام دفعة إلى كلا المقامين ، لأن مظهرهما واحد ، ولكن اختلافهما نشأ من ناحية المصدر والدافع ، ذلك لأن الناقد المنكر لأحوال الصوفية أحد رجلين :

رجل لم يذق شيئاً من هـــذا المعين ، ولكنه ملازم للعلم الظاهر ، صادق فى ملازمته لهذا العلم ، ينكر من أحوال الأولياء والصوفية ما لم يعرفه ، وهو ملوم لخوضه فيما لم يعرفه .

ورجل شدا من هذا العلم كلمة أو كلمتين ، وسار فيه على صدق جهده منزلة أو منزلتين ثم توقف فى الطريق ، ولم يدرك غايته ، ولا أبعد فيه ، فهو يتوهم أن هـــذا منتهى ما يمكن الوصـــول إليه ، فينكر على غيره تقديراً على ما لديه ، وقياساً على ما ناله . ويمكن تركيز نقاط إنكارهم أخذاً من كلام الحكيم فيما يلى

الأولى : أنهم يدفعون كرامات الأولياء ، من نحو المشى على الماء ، وطى الأرض ، بناء على أن خرق العوائد من آيات المرسلين ، فإذا أثبتنا ذلك لمن دونهم أبطلنا حجج المرسلين .

---

(١) ختم الأولياء ص ٣٢٧

وعلماء التوحيد من أهل السنة قد أثبتوا جوازها[1] ، خلافاً للمعتزلة ، بناء على استناد جميع الممكنات فى وجودها إلى قدرته ، وأن الكرامة ممكن من الممكنات ، لا يلزم من فرض وقوعه محال ، ودعوى عدم الفرق بينهما ممنوع ، فهم يفرقون بين الكرامة والمعجزة ، بأن المعجزة مقارنة بالدعوى والتحدى خلافاً للكرامة[2] . والحكيم يتفق مع أهل السنة فى جواب هؤلاء بالتمييز بين الكرامة والمعجزة . لكن بينما يميز أهل السنة بينهما من ناحية المظهر ، يميز الحكيم بينهما من ناحية المصدر ، فظهر المعجزة خارق للعادة مقرون بالدعوى والتحدى ، ومظهر الكرامة خارق للعادة يقع على يد عبد ظاهر الصلاح ، وذلك كاف للتمييز عند أهل السنة ، أما الحكيم فيميز بينهما بأن الكرامات من كرمه تعالى ، وأن الآيات والمعجزات من قدرته تعالى ، وهذا التمييز تمييز باطن ، لا يدركه ولا يطمئن إليه إلا من أحسن بمثل إحساسه وشعر بمثل شعوره ، فهو لا يكفى — فى الحقيقة — للرد على أهل الظاهر ، ولذلك يعلق بقوله : فلم يقروا بالكرامات ليأسهم من هذه الكرامات لما هم فيه من الأدناس والتخليط[3] .

ولقد شارك أهلَ الظاهر القراءُ والزهاد المدعون للصدق ، فأنكروا كثيراً من شئون خاصة الأولياء ، تقديراً من تلقاء أنفسهم ، زاعمين أنه لا يكون ، ويعلل الحكيم ذلك بأنهم قدروا هذه الأمور على ما رأوا من حظوظ أنفسهم من هذا الشأن ، فإنما حظهم منه التوحيد ، ثم الجهد فى وفاء الصدق ، ثم الصدق فى الجهد ، حتى ينالوا شيئاً من القربة ، وهم فى عمى عن علم منن الله تعالى ، وحظوظه لخاصته ، ومحبته إياهم ، ورأفته لهم ، فإذا سمعوا بشىء من هذا تحيروا وأنكروه[4] .

أما وقوع الكرامة فغير منكر ما قد حدث للسيدة مريم ، حيث بشرت بعيسى عليه

---

(١) ويحكى عن أبى إسحق الاسفراينى عدم جوازها
(٢) الإيجى : المواقف ج ٢ ص ٤٤٠
(٣) ختم الأولياء ص ٣٩٣
(٤) نفس المصدر ص ٣٩٣ — ٣٩٤ ، وراجع فى ذلك الفصل الهام الذى عقده فى نوادر الأصول تحت عنوان ديدان القراء ص ٢٣٣

السلام ، ووجدت رزقاً لا يعرف فى الدنيا فى ذلك الوقت ، وجدت فاكهة الصيف فى الشتاء[١] . وما قد حدث من عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، حين نادى من على منبره « يا سارية بن حصين[٢] ، الجبل الجبل » فسمع الجيش كلمته وهم منه على مسيرة شهر . وتفرسه فى مالك بن الأشتر النخعى حين قال : قاتله الله ، إنى لأرى منه للمسلمين يوماً شراً عصيباً[٣] . وقول أبى بكر رضى الله عنه لعائشة رضى الله عنها ، إنى كنت نحلتك جدار نخل بالعالية ، ولم تكونى حزته ، وإنما هو مال الوارث ، وإنما هو أخوك وأختاك ، فقالت له : يا أبت ، إنما لى أخت واحدة ، فقال : إنى ألقى فى روعى أن الذى فى بطن بنت حارثة بنت ، قالت : فولدت ابنة[٤] .

الثانية : إن هؤلاء يدعون أموراً عظيمة تتعلق بالولاية ، والسعادة والشقاوة ، وكشف الغطاء ، مما هو من باب الغيب ، وهذا ممنوع بمقتضى قوله تعالى « قُل لا يَعْلَمُ مَن فِى السمَوَاتِ وَالأَرْضِ الْغَيْبَ إلاَّ اللهُ » (النمل آية ٦٥) فتكون هذه الدعاوى كاذبة غير صادقة ، ويجيب الحكيم على ذلك فى بساطة تامة ويقول : فعلم الغيب عند الله ، وكم من غيب أطلع عليه رسولَه ، فأى حجة فى هذا[٥] . فالغيب عند الله ، وهو يطلع — على ما يشاء منه — ما يشاء من عباده ، فأى حجة فى هذه الآية لمن يدعى أن الغيب لا يعلمه إلا الله ، وهل ادعى هؤلاء أنهم يعلمونه من تلقاء أنفسهم ؟ فإذا كان الله يكرم بعضهم بإطلاعه على شىء منه فهل يكون ذلك عدواناً على غيب الله ؟ أو تكذيباً للآية فى أنه لا يعلم الغيب إلا الله ، وهو يطلع من يشاء على ما يشاء من هذا العلم ، وقد أطلع رسوله بالفعل على شىء من ذلك ، بل أطلع الله عليه أهل الإلهام والفراسة ، فنطقوا به ، ألم يقل عمر

---

(١) نفس المصدر ص ٣٩٣ — ٤٠٠ ويرى محمد عبده أن قصة مريم عليها السلام لا دليل فيها . رسالة التوحيد ص ٢٠٥

(٢) فى جمهرة أنساب العرب لابن حزم بتحقيق عبد السلام هارون ص ١٨٤ ا أنه سارية بن زنيم بن عمرو .

(٣) ختم الأولياء ص ٣٩٣

(٤) نفس المصدر ص ٣٩٧

(٥) نفس المصدر ص ٣٩٥

رضى الله عنه عن الأشتر : إنى لأرى للمسلمين منه يوماً شراً عصيباً ؟ وألم يناد سارية محذراً ومنبها له ، وهو على المنبر ، من مسيرة شهر ؟ وألم يقل أبو بكر لعائشة رضى الله عنهما : إنى ألقى فى روعى أن الذى فى بطن بنت حارثة بنت قالت عائشة : فولدت ابنة ؟ أفليس هذا وأمثاله الكثير غيباً قد اطلع عليه عن طريق الحديث أو الإلهام(١) ، ولا يمكن أن يدعى أن مثل هذه الأشياء قد تكون من الشيطان ، فإن هؤلاء جميعاً لم يسبق إلى قلوبهم أن ما ألقى إليهم لعله من الشيطان يريد خداعهم به ، وها هى السيدة مريم عندما بشرت بعيسى عليه السلام تعجبت وقالت : « أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ »(آل عمران آية ٤٧) قيل لها : « كَذَلِكِ قَالَ رَبُّكِ » (مريم آية ٢١) فسكتت واطمأنت فأثنى الله عليها وسماها فى تنزيله « صِدِّيقَةٌ » (المائدة آية ٧٥) ، وقال عنها « وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ » (التحريم آية ١٢) لا يقال إن الذى كان يخاطب السيدة مريم من الغيب ملك ، فإنها لم تر الملك ، ولكنها سمعت النداء . فإطلاع الله بعض عباده على شىء من غيبه واقع لا سبيل إلى إنكاره »

على أن الحكيم يناقش بعد ذلك فى تحرير محل النزاع فيما هو المقصود بالغيب فى هذه الآية بإيراد لفظ الغيب فى الآية الأخرى التى تقول « عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِن رَسُولٍ » (الجن آية ٢٦) ويشير إلى أن هنالك غيباً عنده تعالى يكاد يخفيه ، وهو الساعة(*) ، وغيباً آخر يظهره لمن شاء من رسله وأنبيائه وأوليائه ، وينبغى التمييز بين هذه الأشياء قبل الاحتجاج بآية من عرض القرآن بغير معرفة معناها(٢) .

الثالثة : إن بعضهم احتج بقوله تعالى « فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ » (الأعراف آية ٩٩) وقال إن الأمن من مكر الله أول ضلال هذه الطبقة ، وهذا يؤدى إلى الزندقة ، ويوافق الحكيم على أن من أمن فهو خاسر وجاهل ، كأنه حكم على الله من غير أن يحكمه الله ، وهذا وجه واحد من المسألة ، لكن هنالك وجه آخر لا يقل عنه بشاعة ، ذلك من بشره الله فرد بشراه ، ومن أمنه الله فلم يقبل منه .

---

(١) نفس المصدر ص ٣٩٧
(*) انظر فى ذلك تفسير ابن كثير ح ٣ ص ١٤٤ فهو يتفق تماماً مع هذا التفسير
(٢) نفس المصدر ص ٣٩٨

أما وضع المسألة فى وضعها الصحيح — كما يراه الحكيم — فهو أنه يحق على من لا يعلم أن لا يأمن ، أما من امنّ فحق عليه أن يأمن ، وليس هذا الأمن من تلقاء أنفسهم ، بل هو من تأمين الله إياهم .

وقد كان ذلك شأن الأنبياء عليهم السلام ،لم يأمنوا من تلقاء أنفسهم ، لكنهم لما امنوا أَمنوا ، وليس ذاك ببعيد على الأولياء المقربين[١] .

وقد بشر الله عشرة من أجلة الصحابة ، وإذا كانت هذه البشرى منة من الله عليهم ءالكريم لا يرجع فى منته[٢] ، فحق عليهم أن يأمنوا .

ويرى الحكيم أن المنكرين عليهم ، والمحتجين بهذه الآية لا يعرفون ما هو المكر الذى يحتج به هنا ، لأن تفسيره أغمض من أن يفهمه هؤلاء ، فإن كانوا يقصدون من المكر ما يفهمه العامة من أنه خوف التحويل، فذلك غير حاصل لمثل هؤلاء ، لأنه إذا بشر وأُمن أمن من هذا المكر ، أما المكر الذي لا يجوز الأمن منه ، فمكر أعظم من هذا شأناً ، حتى إن الأنبياء والرسل لم يأمنوا المكر بعد البشرى[٣] ، ولعل الحكيم يقصد به إرسال العذاب على المكذبين المعاندين من أقوامهم ، من حيث لا يشعرون[٤] ، فإنه هو المفهوم من سياق الآية مع ما قبلها .

أما تهمة الزندقة ، وأن هذا الموقف يؤدى إليها ، فيرى الحكيم أنها لفظة قد أصبحت بغير مفهوم ، من طول استعمالها ، فكل من أراد التشنيع على غيره يقول : هذا زندقة؛ فاصبح المنكر لا يدرى لها معنى ، بل سمع الناس يذكرون اسماً قبيحاً فطفق يردده كالببغاء فلا يهتم له ، وإذا قيل له بالمثل : بل الذى فى يدك زندقة ، لأنك تزعم أنك تعبد الله وأنت تعبد نفسك وهواك ، ونفسك صنم بين يديك ، وأنت معنى به [٥]، فماذا يقول؟؟ وواضح أن الحكيم لا يقصد بهذا إيراد حجة عليهم ، ولكنه يقصد إلى تنبيه هؤلاء المنكرين إلى العناية بأنفسهم ، وتصحيح اتجاههم .

(١ ، ٢، ٣) ختم الأولياء ص ٢٧٢ — ٣٨٠
(٤) الفخرى الرازى : مفاتيح الغيب : التفسير الكبير حـ ٤ ص ٢٦٢
(٥) ختم الأولياء ص ٣٨٥ — ٣٩٥

وعلى الجملة ، فهو ينبه هؤلاء جميعاً إلى أنهم يصدرون فى إنكارهم عن شعور بالكبر والحسد ، مستكن فى صدورهم ، وهم لذلك يقصرون بأمر الأولياء ، ويرون أنهم يعظمون الله بتحقير أمر الأولياء ، لكنهم — فى الحقيقة — يهنون من جانب ، ويهدمون من جانب آخر ما يبنون ، فبينما هم ينزهون الله عن ذلك ، إذا هم يتحكمون فى منن الله وعطاياه بمقتضى أهوائهم(١) . فهذه الطبقة يكبر فى صدورهم بلوغ الأولياء هذا المحل من ربهم ، فى الوقت الذى يعجبون فيه بصدق أنفسهم ، وإكبابهم عليه ، فيقدرون أحوال الأولياء على ما يرون من أمور أنفسهم ، ويرون أنفسهم لم يبلغوا شيئاً مما بلغه الأولياء ، فيكذبون ما يشاءون من شأن الأولياء ، وهم — فى الحقيقة — يكذبون نعم الله ، ويدفعون مننه جهلا بأمره ، وهذا — عند الحكيم — من أعظم الفرية على الله(٢) : كيف وهؤلاء المنكرون يقرون بكثير مما يسمعون من هذه الأسماء ، فهم يقولون : حكمة ، حكمة ، وفراسة فراسة ، وإلهاما إلهاما ، بل تجد فى مسائلهم أنهم يقولون : ما الفرق بين الوسوسة والإلهام(٣) ، فكيف يسمحون بهذه الأسماء وبما يرد فى شأنها من الأخبار ، فإذا صاروا إلى إشارتها جحدوا وأنكروا ؟ ! هل ذلك إلا لأنهم فى صدقهم مدخولون ، يكبر فى صدورهم أن يترأسهم أحد فيقصدون قصد منن الله تعالى فيدفعونها(٤) .

أما هؤلاء الذين وجدوا شيئاً من روح هذا الطريق ، ثم قعدوا فما أشبههم بمدعى الطب الذى يبسط بساطه ، ويعترض ممر الناس ، يبيعهم الأدوية ، ويصفها لهم بكلام منظوم ليأخذ دوانقهم ، فإذا تعرض له الحاذق بالطب واختبره تحير أمامه وانقطع(٥) .

ويعلق الحكيم بادئ ذى بدء على مناقشة هؤلاء بأنه ليس من شأنهم ، ولا هو مما يقع فى محيط بحثهم ، ومن ليس من بحر فليس له أن يخوض فيه ، لأنه يخوض فيه — حينئذ — بغير علم ، فلا يأمن من الزلل ، ولا تقبل أحكامه ، لأنها تكون من تلقاء نفسه بغير حجة ولا برهان ، فينبغى له أن يقف على حدود ما أوتى من العلم ، دون التدخل فيما وراءه

---

(١) ختم الأولياء ص ٣٨٥ — ٣٩٥

(٢، ٣، ٤، ٥) نفس المصدر

مما لا علم له به . يقول فى مقدمة كتاب ختم الأولياء(١) : « فاعلم أن هؤلاء الذين يخوضون فى هذا الأمر ليسوا من أهل هذا الأمر فى شىء ، إنما هم قوم يعتبرون شأن الولاية من طريق العلم ، ويتكلمون بالمقاييس وبالتوهم من تلقاء أنفسهم ، وليسوا بأهل خصوص من ربهم ، ولم يبلغوا منازل الولاية ، ولا عرفوا صنع الله ، إنما كلامهم فى الصدق ، ومعيارهم فى الأمور الصدق ، فإذا صاروا إلى المنن انقطع كلامهم ، وعجزوا عن معرفة صنع الله بالعبد » .

وهذا يتفق مع ما سبق أن قررناه ، من أنه ينبغى أن نعترف فى باب التصوف لأهله ، بأن يكونوا هم المرجع الأخير ، وأن نأخذ كلمتهم فصلا فى الخطاب فى هذا الباب بعد استيفاء مقتضى الكتاب والسنة .

صلته بالملامتية :

ظهرت فى نيسابور فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى فرقة صوفية اشتهرت باسم « الملامتية » تنهج نهجاً خاصاً فى تربية النفس ورياضتها ، يميزها عما عداها من الفرق الصوفية الأخرى ، ذلك أنهم يركزن تركيزاً شديداً على معالجة النفس من عيوبها ورعوناتها حتى يستطيعون تحصيل الإخلاص ، من حيث إنه هو الأساس الذى لا يمكن الوصول بدونه إلى مقامات القدس .

ولذلك كانت جملة التعاليم التى وصلتنا عنهم مصبوغة بصبغة سلبية(٢) ، بمعنى أنهم يذكرون عيوب النفس ونقائصها ، للتخلص منها ، أكثر من ذكرهم الفضائل والكمالات التى يجب أن تتحلى بها ، فالتعاليم التى تفرضها الملامتية على أنفسهم وعلى مريديهم لا تكاد تعدو سلسلة من النواهى ، فى تحريم كذا أو كراهية كذا أو إنكار كذا ، لأن النفس — عندهم — شر فى طبيعتها ، ولا يصدر عنها إلا ما يوافق طبيعتها ، فلا يمكن الاطمئنان إليها بحال ، مهما تخالف أو توافق ، أما المخالفة فواضحة ، وأما الموافقة فلما تجد فيها من

---

(١) ص ١١٥ — ١١٦

(٢) أبو العلا عفيفى : مقدمته لرسالة السلمى عن الملامتية ص ١٣

حظ يعود إليها ، فلا تكاد تخلو فيها من رعونة ورياء ، ولذلك تجب مصادرتها في كل فعل من أفعالها ، وملامتها فيه ، لأنه غير خالص ، ولا يصلح أن يقدمه بين يديه من يبتغي الوقوف في مقام العبودية . ولما كان هذا شأن العبادات عندهم ، فهل يصلح لهم أن يظهروها للناس يتمدحون بها ، على ما بها من شوب ، إن الأليق بهم إن كانوا مخلصين غير مرائين أن لا يظهروا أمام الناس إلا بقبائح ما هم فيه مما هو من شأن نفوسهم وبواطنهم .

على أن ذلك ليس مقصوداً لذاته ، بل لتحصيل الإخلاص بكل وجه من وجوهه ، اخلاص أعمالهم وعباداتهم من شائبة الرياء ، أو النظر إليها والاعتماد عليها ، وإخلاص أحوالهم ومعاملاتهم من الاغترار بها ، أو الركون إليها ، وإخلاص أوقاتهم وأسرارهم من اطلاع أحد عليها غير الله . وإلى ذلك كله يشير أبو حفص حين سئل عن مذهبه فقال : « أهل الملامة قوم قاموا مع الحق تعالى على حفظ أوقاتهم ، ومراعاة أسرارهم ، فلاموا أنفسهم على جميع ما أظهروا من جميع القرب والعبادات ، وأظهروا للخلق قبائح ما هم فيه ، وكتموا عنهم محاسنهم ، فلامهم الخلق على ظواهرهم ، ولاموا أنفسهم على ما يعرفونه من بواطنهم[1] .

ويعلق أبو العلا عفيفي بقوله[2] : « وهذا أكمل تعريف نعرفه للفكرة الأساسية للمذهب الملامتي » . وأريد إلى جوار ذلك أن أذكر بقية هذا النص حتى تكتمل الصورة ، وتبدو من ورائها غاياتهم وأهدافهم ، التي قصدوا إليها من وراء هذه القسوة الظاهرة في معاملة النفس وإذلالها ، يقول أبو حفص : « فأكرمهم الله بكشف الأسرار ، والاطلاع على أنواع الغيوب ، وتصحيح الفراسة في الخلق ، وإظهار الكرامات عليهم ، فأخفوا ما كان من الله تعالى إليهم ، بإظهار ما كان منهم في بدء الأمر من ملامة النفس ومخالفتها والإظهار للخلق ما يوحشهم ، ليتنافى الخلق عنهم ، ويسلم لهم حالهم مع الله[3] » ،

(١) أبو عبد الرحمن السلمي : رسالة الملامتية ص ٨٩

(٢) مقدمته لرسالة الملامتية ص ١٦

(٣) السلمي : رسالة الملامتية ص ٨٩

ويعلق السلمى على هـــذا النص بطوله بقوله : وهذا طريق أهل الملامة[١] .

ويدلنا هذا النص على أن الهدف النهائى للملامتى من سلوك هذا الطريق الشاق ، ليس هو تحصيل الإخلاص والصدق فيه فحسب ، كما يفهم من تعليقات أبى العلا عفيفى[٢] ، بل يرموز إلى التحقق بجميع المقامات الصوفية الأخرى التى يريد التحقق بها الصوفى المخلص ، وقد ذكر أمثلتها أبو حفص فى قوله : كشف الأسرار ، والاطلاع على أنواع الغيوب ، وتصحيح الفراسة فى الخلق ، وإظهار الكرامات عليهم .

وقد أدت هذه الفكرة التى رسخت فى مقدمة أبى العلا عفيفى إلى أن يعتبر فرقة الملامتية اعتباراً خاصاً بحيث لا تنتسب إلى طائفة الصوفية إلا بالمعنى العام ، فهى فى رأيه صورة من صور الزهد ، وليست من صور التصوف ، بل يرى أن الميزة التى يمتاز بها مذهب الملامتية ، هى محاربتهم كل مظاهر التصوف من جذب ومحو وفناء واتصال وســكر وجمع ، وما شاكل ذلك من أحوال الصوفية ، ومحاولتهم الرجوع بالزهد الإســلامى إلى سيرته الأولى البسيطة[٣] ، ويؤيد رأيه فى ذلك بما يمكن أن يفهم من كلام أبى حفص السهروردى فى كتاب عوارف المعارف[٤] فى تفريقه بين اخلاص الصوفى وإخلاص الملامتى ، من حيث إن الملامتى يعظم وقع الإخلاص ، ويتمسك به ، بينما يغيب الصوفى فى إخلاصه عن رؤية هذا الإخلاص أو الاعتداد به ، فملاحظة الملامتى لإخلاصه ، واشتداد مراقبته لنفسه فى هذا الباب تجعله لا يغيب عن لحظه لنفسه .

---

(١) السلمى : رسالة الملامتية ص ٨٩

(٢) انظر مثلا ص ٢٣ من مقدمته لرسالة الملامتية

(٣) تصديره ص ٣ . ومبنى هذا الرأى على تفريق كثير من الباحثين بين الزهد الإسلامى الخالص وبين التصوف الإسلامى ، من حيث إن التصوف الإسلامى حركة متميزة منفصلة عنه ، ونحن نجاريه هنا على هذا الأساس وإن كنا لا نشاركه الرأى فى هذا التفريق . وسنشير إلى نحو من ذلك فى بحثنا عن عصر الحكيم من الناحية السياسية والاجتماعية

(٤) ص ٥٤ ــ ٥٥

والواقع أن وجهات النظر قد اختلفت فى هذه الناحية ، وقد أوردها أبو العلا عفيفى، فبينما نجد السلمى فى رسالته عن الملامتية ، ويوافقه ابن عربى فى فتوحاته ، يرتفع بالملامتية — على ما يبدو من كلامه — إلى أفق أعلى وأسمى من أفق الصوفية ، نجد السهروردى يهبط بهم — على ما يبدو من كلامه — إلى أفق أدنى من أفق الصوفية ، ويوافقه فى هـذا المعنى أبو العلا عفيفى ، وكل من الاتجاهين يمكن أن يفهم على أنهم يجعلون الملامتية فرقة مختلفة عن فرقة الصوفية ، وغير داخلة فيها إلا بالمعنى العام ، بحيث تقام بينهم المقارنات والمقابلات ، فالسلمى فى رسالته[1] يقسم الخواص من أرباب العلوم والأحوال إلى طبقات ثلاث : الأولى طبقة انتدبوا إلى علوم الأحكام ، وهم علماء الشرع وأئمة الدين ، والثانية هم الذين شغلهم الله به وبمعرفته ، فلم يكن لهم حظ فى أسباب الدنيا ، بل اجتمعت همتهم عليه ، فخصهم بأنواع الكرامات ، وقطع أسرارهم عن المكونات ، وظهرت عليهم أنوار أسرارهم ، وهم أهل المعرفة بالله عز وجل ، والثالثة هم الذين زين الله بواطنهم بأنواع الكرامات من القربة والزلفة والاتصال ، وتحققوا فى سر السر فى معانى الجمع ، بحيث لم يكن للافتراق عليهم سبيل بحال من الأحوال ، وغار الحق عليهم أن يجعلهم مكشوفين للخلق ، فأظهر للخلق منهم ظواهرهم التى هى فى معنى الافتراق من علوم الظواهر ، فلم تؤثر بواطنهم على ظواهرهم، وهم الملامتية . فالملامتى — على ذلك — أقوى تمكنا فى حاله ، وأشـد ثباتاً ، وأكثر حرصاً وغيرة على أسراره مع الله ، بحيث لا يبدى منها على ظاهره شيئاً ، بل يموه على الناس بما يبدو على ظاهره من مقتضى العادة والعبـادة ، حتى تنصرف عنه الأنظار ، وهم لذلك أفضل عند السلمى من الطبقة الثانية ، وهم كذلك أيضاً عند ابن عربى .

وليس لنا من ملاحظة هنا إلا أن نؤكد أن الأحوال التى يحاولون سـترها وكتمانها ، من الجمع والقربة والزلفة والوصلة هى الأحوال التى يطلبها الصوفية ، ويتحققون بها خلال سيرهم وسلوكهم ، فهم يشتركون فى طلبها وتحصيلها ، والتحقق

---

(١) ص ٨٦ — ٨٧

بها ، ويختلفون فى الاهتمام بكتمانها وسترها ، وفى اتهام أنفسهم بشأنها ، وعدم الاطمئنان إليها ، فهو اختلاف فى المنهج والأسلوب . أما الغاية فمتفقة ، والمناقشة التى دارت بينهم وبين غيرهم من الصوفية إنما هى حول صحة هذا المنهج ، ومدى بلوغه الغاية المطلوبة ، فوضع السلمى لهم فى هذه المرتبة لا يعنى إخراجهم من بين الصوفية ، بحيث يمكن أن نقول حسب تقسيمه — إن خواص الأمة ينقسمون إلى علماء الشريعة ، وعلماء الحقيقة ، والملامتية ، فذلك لا يحمل معنى صحيحاً ، وإنما يعنى تمييزهم عن باقى الطائفة بطريقتهم وأسلوبهم ومنهجهم الذى انتهجوه .

ولقد بالغوا فى هذا المنهج إلى أقصى حد ، مما حدا ببعض الباحثين إلى اعتبار نزعتهم هذه نزعة تشاؤمية ، مفرطة فى التشاؤم ، غريبة على الإسلام ، مستقاة من عناصر أجنبية ، فارسية أو هندية ، مستشهدين بما رواه القشيرى(1) عن أبى على الدقاق أنه قال : لما دخل الواسطى إلى نيسابور سأل أصحاب أبى عثمان : بماذا كان يأمركم شيخكم ، فقالوا : كان يأمرنا بالتزام الطاعات ، ورؤية التقصير فيها ، فقال : أمركم بالمجوسية المحضة ، هلا أمركم بالغيبة عنها برؤية منشئها ومجريها .

أما السهروردى فلا ينظر إلى الملامتى من هذه الزاوية التى ينظر منها السلمى ، ولكن من زاوية أخرى ، هى اعتدادهم بما يبذلونه من جهد فى سبيل تحصيل الإخلاص ، واستغراقهم فى ذلك ، وتمسكهم به ، مما قد يقعد بهم دون مواصلة السير إلى ما بعد ذلك من مقامات يغيب فيها السالك عن ملاحظة المخلوقين ، فلا يبالى ما يبدو على ظاهره

---

(1) أبو العلا عفيفى : مقدمته من رسالة الملامتية ص ٢٤ ، ولا يشهد هذا النص له ، لأن غاية ما فيه أنه نقد لهذا المنهج ، وتشبيه له بشىء بغيض لدى كافة المسلمين ، لكن أبا العلا عفيفى لا يكتفى بالاستشهاد بهذا النص على رأيه ، بل يذهب إلى إلى أبعد من ذلك ، فينسب رأيه هذا إلى أبى بكر الواسطى ص ٤٢ ، بناء على هذا النص . ويقول فى كتابه « التصوف الثورة الروحية فى الإسلام » ص ٩٨ ، « أو أنها كما يقول أبو بكر الواسطى : من أصل مجوسى . على أن هذا النص روى بصيغة أخرى ليس فيها ذكر المجوسية وذلك فى كتاب التعرف للكلاباذى ص ٩٩

من أسراره ، وعن ملاحظة إخلاصه ، بحيث يصبح إخلاصــه خالصاً عن رؤيته . ويقول عن ذلك(١) : « فالملامتية لهم مزيد اختصاص بالتمسك بالإخلاص ، يرون كتم الأحوال والأعمال ، ويتلذذون بكتمها ، حتى لو ظهرت أعمالهم وأحوالهم استوحشوا لذلك كما يستوحش العاصى من ظهور معصيته ، فالملامتى عظم وقع الإخلاص وموضعه وتمسك به ، والصوفى غاب فى إخلاصه عن إخلاصه » .

وعلى الرغم من أنه هنا يجرى المقارنة بين الملامتية والصوفية وكأنهما قسمان أو فريقان مختلفان ، إلا أننا نلاحظ أن الملامتية عنده أيضاً ذوو أحوال وأعمال كأحوال الصوفية ، يشتركون فى طلبها وتحصــيلها ، ولكنهم يختلفون فى الاهتمام بكتمانها وسترها ، فهو اختلاف المنهج والأسلوب ، وهو موضع المناقشة والمقارنة فى حقيقة الأمر .

بل إن السهروردى ، الذى يبدو متردداً بين اعتبارهم من الصوفية ، وبين اعتبارهم طائفة مستقلة يختم الفصل الخاص بهم بقوله(٢) : « وقد يكون اخفاء الملامتى الحال عن غيره بنوع غيرة ، فإن من خلا بمحبوبه يكره اطلاع الغير عليه ، بل يبلغ فى صدق المحبة أن يكره اطلاع أحد على حبه لمحبوبه ، وهذا ، وإن علا ، ففى طريق الصــوفى علة ونقص ، فعلى هذا يتقدم الملامتى على المتصوف ، ويتأخر عن الصوفى » . فهو يضعه فى المرتبة بين بين ، بين المتصوف الذى ابتدأ طريق الإرادة ، ولما يحكم أمرها بعد ، وبين الصوفى الواصل الذى بلغ وتحقق ، ولعمرى إن هذا الوصف لأدق تقرير يمكن أن توصف به الملامتية .

والذى أدى إلى كل هذا اللبس أنهم وسموا بسمة خاصة ، واشتهروا بوصف خاص جعل الكثيرين يضعونهم فى مقابل الصوفية ، وإلا فلو راعينا غايتهم ومقصدهم وصرفنا النظر عن نهجهم واختصاصهم بهذا الاسم ، لتحققنا أنهم صوفية من الصوفية لا فرق بينهم ، تشهد لذلك كتب التراجم التى تترجم لرجالها بين رجال الصوفية دون إشارة ، فى كثير من الأحيان ، إلى وصــفهم بالملامتية . بل كثيراً ما يوجد رجال

---

(١) عوارف المعارف ص ٥٤

(٢) نفس المصدر ص ٥٥ — ٥٦

يسلكون نفس مسلكهم ، وينهجون نهجهم ، ويندرجون فى سلك الصوفية دون أن ينسبوا إلى الملامتية ، يقول السهروردى فى ذلك[1] : « وقد رأينا فى العراق من يسلك هذا المسلك ، ولكن لم يشتهر بهذا الاسم ، وقلما تتداول ألسنة أهل العراق هذا الاسم » ، فبم يسمون إذن ؟ ولمن ينسبون !؟

وأبو العلا عفيفى — على الرغم من وجهة نظره التى ذكرناها — لم يجد بدا من أن يعود ليقول[2] : « إن مذهب الملامتية يمثل نزعة خاصة فى التصوف الإسلامى » .

وصنيع السهروردى أقرب ما يكون بصنيع الحكيم الترمذى ، حيث يجعل خواص الأمة طبقات ثلاث ، هم العلماء ، والحكماء بإطلاق ، والكبراء أو الحكماء أهل الحكمة العليا . فالحكماء بإطلاق هم الذين يلتفتون إلى النفس ومعالجة عيوبها وآفاتها ، كما يفعل الملامتية ، وهم فى الطبقة الثانية عنده من هذه الطبقات الثلاث ، « فبمساءلة العلماء تقوى على معرفة الله تعالى فى حدوده وأحكامه ، فهذا ثمرته ، ومحصول ما يتردد فى يدك منه ، وهو أمر عظيم بمكانه ، ولكن يصغر فى جنب الثانى ، والثانى فى جنب الثالث وبمخالة الحكماء يفضون إليك أسرار الحكمة ، وهو ما اطلعوا عليه من علم عيوب النفس ، ودقائق الورع ، وصفاء الصدق ، وتوبة العطايا ، وتدبير الله فيه وترك تدبيره . . . . وبمجالسة الكبراء يموت عنك كل داء دفين فيك ، أولئك قوم تكبروا فى كبرياء الله ، واعتزوا بعزة الله ، ولا نوا الخلقه برحمته ، ونطقوا فى لطفه ، وتطهروا بقرب نزاهته ، فهم أهل الحكمة العليا[3] » ويقول الحكيم فى موضع آخر[4] : « فالعلماء بالحلال والحرام يسلكون بك فى طريق الشريعة إلى الجنة ، والعلماء بالحكمة يسلكون [بك] على طريق الإخلاص فى الشريعة إلى منازل القربة ، والكبراء [و] هم العلماء بعلم المعرفة والحكمة العليا ، يسلكون بك على طريق الصفاء والنزاهة إلى الله » . فإذا لاحظنا أن الملامتية

---

(١) نفس المصدر
(٢) مقدمته على رسالة الملامتية ص ٣٤
(٣) شفاء العلل ص ٦ ب من مخطوطة ولى الدين
(٤) الأكياس والمغترين ص ١٣٩ وأنواع العلوم ص ٢٧ ب من مخطوطة ولى الدين

يعظمون وقع الإخلاص ، ويهتمون أكبر اهتمام بالنفس وعيوبها عرفنا فى أى طبقة تقع هذه الفرقة عند الحكيم الترمذى .

والحكيم الترمذى خير من يرجع إليه بشأنها ، فقد كان معاصراً لها ، قريب الوطن منها ، مرتبطاً بكبار رجالاتها بصلات مباشرة ، فقد صحب الحكيمُ أبا تراب النخشبى ، وأحمد بن خضرويه ، وقدكان أبو تراب من أساتذة حمدون القصار ، كما كان لكثير من آرائه صدى فى تعاليم تلميذه حمدون ، والتقى أبو حفص بأحمد بن خضرويه ، وظل يحمل له أعمق التقدير ، على أن أحمـــد بن خضرويه كان من أصحاب أبى تراب النخشـــبى أيضاً ، وكان أبو عثمان الحيرى النيسابورى ثالث ثلاثة أسسوا طريقة الملامتية ، وكان من أكبر أتباع أبى حفص النيسابورى ، وأكثر شيوخ الملامتية أتباعاً ، وأبعدهم أثرا ، وكان يكاتب شيخنا الحكيم الترمذى ، كما كان يكاتب محمد ابن الفضل البلخى الذى كان — بدوره — يكاتب الحكيم الترمذى ، وكان لأبى بكر الوراق الترمذى تلميذ الحكيم أثره فى مدرسة الملامتية[1] ، وروى السلمى فى رسالته عن الملامتية أصلا من أصولهم المعدودة عن أبى على الحسن بن على الجوزجانى[2] (الجرجانى) وقد كان أبو على هذا تلميذاً من تلامذة الحكيم كما سبق أن ذكرنا ، فوشائج الصلة بين الملامتية والحكيم الترمذى ، وشائج متشابكة ، نستطيع أن نقول معتمدين عليها ، إن الحكيم الترمذى هو خير مرجع يمكن الرجوع إليه فى شأنها حين يتحدث عنها .

وعلى الرغم من وجود أوجه كثيرة للتشابه بين طريقته وطريقتهم ، مما سوف يظهر أثناء البحث ، إلا أنه يفترق معهم فى شىء أساسى ، هو الذى من أجله احتدمت كل هذه المناقشات التى أشرنا إليها آنفاً ، وقد سجله الحكيم فى رسالته التى وجهها إلى أبى عثمان ، والتى وصلت إلينا محفوظة — لحسن الحظ — حيث استطعنا أن نعرف منها وجهة نظر الحكيم من ناحية ، وأن نستفيد منها فى توجيه مناقشتنا السابقة من ناحية أخرى ، وهنالك نصوص كثيرة للحكيم يمكن اعتبارها موجهة إلى الملامتية بطريق غير

---

(١) أربرى والدكتور على عبد القادر : مقدمتهما لكتاب الرياضة وأدب النفس ص ٣٠ نقلا عن ماسينيون

(٢) الأصل رقم ١٣ ص ١٠٧

مباشر ، لأنهــا تناقش مذهبهم ، وطريقتهم التى عرفت عنهم ، وإن لم يذكرها بعنوانهم ، وهو يقسو فى بعضها ، ويلين فى بعضها حسب ما يتطلبه مقام الحديث ، بل إننا نلاحظ فى رسالته إلى أبى عثمان نفسه شعوراً بالضيق من إلحاحه على هذه الطريقة فى السلوك ، بحيث لا نبعد إذا قررنا أنه كان يقصــدهم بعينهم فى هذه المناقشات الحادة الأخرى .

ويبدأ الحكيم رسالته إلى أبى عثمان بالحديث عن العلاقة بين النفس والقلب من وجهة نظره ، وبالطريقة التى ترضيه ، مبيناً أن النفس بكل آفاتها وشرورها ، تذوب وتتلاشى كلما ازداد نور الإيمان فى القلب ، حتى إذا انكشفت للمرء حقائق الأمور ، وصار من أهل اليقين تلاشت هذه النفس وذهبت ، وبقى العبد مع ربه فى الأحوال كلها .

ثم يسلك طريقاً آخر للوصول إلى غايته ، فيقسم علم هذه الطائفة إلى نوعين : نوع منها العلم بالنفس ، ودواهيها وعيوبها ، ونوع منها العلم بالله ، ويرى أن الاقتصار على الاشتغال بالنوع الأول يستغرق العبد فيه ، بحيث يقضى العمر ولم يتمكن بعد من القضاء على آفات نفسه ، والتخلص منها ، فمتى يستطيع التوجه إلى المراتب العلية ، والمقامات السنية . أما الاشتغال بالنوع الثانى من هذا العلم فإنه كفيل بإحياء القلب وإنارته ، فلا تجد النفس لشرورها موضعاً ، فتزهق تلقائياً ، ولا يبقى هناك عيب .

ولا يعنى ذلك أن الحكيم يرى عدم الاشتغال برياضة النفس وتأديبها ، كيف وهو صاحب طريقة كاملة فى هذا الشأن ، وكثير من كتبه ورسائله موجهة إلى هذه الغاية ! ؟ لكنه يرى عدم الاقتصار عليه ، والاستغراق فيه بحيث يشغل المرء عن الناحية الأخرى من السلوك : فالاشتغال بعيوب النفس وآفاتها ، يشبه المجهود السلبى الذى يمهد للناحية الإيجابية ، أو هى التخلية اللازمة قبل التحلية ، فإذا اقتصرنا على الناحية السلبية وحدها ، وأهملنا الناحية الإيجابية لم نستطع أن نصل إلى غايتنا ومقصودنا .

وتبدو مظاهر الضيق فى قوله : « وورد على كتابك يا أخى ، وكتاب بعد كتاب ، ووكدت فى ذكر عيوب النفس فى باب المعرفة ، فإن قدرت يا أخى أن لا تشتغل بذكر

العيوب كل هذا فافعل[١] » ، وفى قوله : « فإن قدرت يا أخى ، رحمك الله ، أن تكلم أخاك من هذا النحو ، فإنه أطيب لنا ولك وأشرف ، ومن أراد فيما بيننا الوصول إلى حاجته كان أرجى[١] » ؛

ولقد كان الحكيم مترفقاً مع ذلك فى نقده لأبى عثمان ، وإلا فإنه يرى أن الاشتغال بذلك كل هذا الاشتغال غرور عظيم ، وعجز عن النظر إلى منن الله تعالى واختياره وتدبيره ، فهو يؤدى إلى أن يعتمد العبد على جهده للوصول إلى ربه ، مما يصرفه عن طلب العون والتأييد من الله ، وليس ذلك شأن الواصلين إليه . ويصف الحكيم ذلك بقوله[٢] : « وهو فى غرور عظيم ، قد عجز عن النظر إلى منن الله تعالى ، وإلى اختيار الله ، وإلى علم تدبيره ، [وغفل] عن علم الله ، ذلك علم المنفردين ، والواصلين إليه ، والمتصلين به ، وهذا يريد أن يصل إلى الله رجولية واقتداراً ، كأنه يقول : أحتاج إلى أن أخرج من نفسى كل غيب ، وأتطهر من كل ذنب وعيب ، وأطلب العيوب من مكامنها ، حتى ألقى الله عز وجل بصدق ، فأستحق الكون بين يديه ، فهذا لا يكون مضطراً أبداً . . . فصاحب هذا الذى وصفنا بديا يريد أن يصل إلى الله بما أعطى من القوة والعلم ، فبحث عن عيوب النفس فى مكامنها بما دق وخفى ، ثم يجد فى نفسه إعجابه بذلك العلم ، وهو لا يشعر بذلك » ؛

فهذا نقد أساسى ، يتوجه نحو تمسكهم بجهدهم ، واعتدادهم به ، وقد ذكرنا نقد السهروردى لهم بذلك من قبل ، وهذا الموقف لا يوصل العبد إلى الله ، فإنه لا يوصل إليه إلا بالتذلل والخضوع ، والوقوف موقف الاضطرار أصل من أصول الملامتية[١] ، لكن موقفهم العملى يضطرهم إلى اتخاذ موقف مخالف لموقف الاضطرار ، لأنه يدعوهم إلى الإعجاب بأنفسهم ، والاعتداد بجهدهم من حيث لا يشعرون ، كما ذكر الحكيم فى نصه السابق ، ولذلك يظل العبد حيث هو لا يتخلص من نفسه ، ولا من تسلطها عليه ، لكنه

---

(١) جواب كتاب من الرى ص ٩٢ — ٩٣ — ٩٤ .
(٢) الأكياس والمغترين ص ٩٦ — ٩٧
(٣) السلمى : رسالة الملامتية ص ١١٤

إذا انقطع عن ذلك ، وأيس من نفسه وجهده ، واتجه إلى الله على وجه الاضطرار كان أحرى بالإجابة والقبول . يقول الحكيم(١) : « فهذا باق أبداً فى أو حال النفس ، وظلمة الهوى ، فإذ قطع عن هذا ، وأيس من نفسه ، وصار مضطراً ، ولها عن النظر إلى العيوب ، وتعلق بالافتقار نادى ربه نداء الغربة والفقر ، فأجيب واجتبى وهدى وقرب ومكن له » .

ويبدو أن كبار الملامتية وشيوخها لم يكونوا يأخذون بهذا المنهج المتشدد إلا فى ابتداء أحوال المريد ، حتى يوئسوه من نفسه ، فإذا تمت له مرحلة التهذيب والتأديب ، انتقلوا به إلى المرحلة الثانية ، لكنه نجمت من مبالغتهم فى ذلك نواجم ظلت تتطور وتتطرف حتى خرجت من هذه الأصول(٢) ، ومسخت وجه الحسناء بزيوف الطلاء .

بل يبدو أن هذه الأصول قد فتحت الباب أمام بعض المتنطعين فى ذات العصر الذى نشأت فيه الملامتية ، فاستغلوا هذه الطريقة ليموهوا على الناس أمرهم ، مما دعا الحكيم إلى محاربتهم ونقدهم فى هذه الأصول أشد النقد ، يبدو ذلك فى قوله(٣) : « ومع الاستقصاء على أنفسهم فى طلب العيوب ، واستخراج مكامنها ، تكايسا وتحذلقاً فى الكلام ، فوقفوا فى ظلمة الاغترار ، هذا علمهم ورأسمالهم ، فلا يزالون الشهر والدهر ينقرون ويبحثون عن خدع النفس فى باب المعرفة ، وفى شأن الوصول إلى الله تعالى » فيقولون : هذا عيب ، وعلمك بهذا العيب عيب ، والتفاتك إلى هذا العلم عيب » كلام مسلسل كأنه من كلام الشياطين ، يغترون ويغرون الناس بأن هذا من دقيق كلام العارفين » .

يتبين ما ذكرناه أن الحكيم يعتبرهم من الصوفية الذين يطلبون نفس الغايات ، ويتدرجون فى ذات الأحوال والمقامات ، لكنه يرى منهجهم مقصراً دون النهايات ، مثبطاً للهمم والإرادات ، ولعل أبا بكر الواسطى قد أوجز كل هذه المناقشات فى جملته القصيرة الدقيقة

---

(١) الأكياس والمغترين ص ٩٧

(٢) أبو العلاعفيفى : مقدمته لرسالة الملامتية ص٦ و Arberry : Sufism P. 70

(٣) الأكياس والمغترين ص ٩٥

حين سأل قوماً من فقراء خراسان فقال لهم : بم يأمركم شيخكم ؟ يعنى أبا عثمان ، فقالوا : يأمرنا بكثرة الطاعة مع التزام رؤية التقصير فيها ، فقال : ويحه ! ! ألا يأمركم بالغيبة عنها برؤية مبديها(١) ! ! ؟

عصره من الناحية السياسية والاجتماعية :

رجحنا – من قبل – أن الحكيم الترمذى قدعمر حتى بلغ الخامسة عشر بعد المائة، قضاها من العام الخامس من القرن الثالث إلى العام العشرين من القرن الرابع تقريباً : وبذلك تكون حياته قد امتدت فشملت أكثر من قرن من الزمان من الخلافة العباسية ، شهد فيها كثيراً من الأحداث السياسية والتطورات الاجتماعية ذات التأثير البالغ فى مجريات الحياة ، ولم تكن المنطقة التى يعيش فيها الحكيم فى نواحى خراسان وما وراء النهر ، البعيدة عن عاصمة الخلافة ، بعيدة عن الاضطرابات المستمرة التى كانت تفور بها نواحى الخلافة ، فكثيراً ما كان المنشقون والخارجون والمتغلبون يثورون فى مختلف النواحى ، بعضهم تدفعه العقائد الدينية ، أو التعاليم السرية ، أو الأحقاد الباطنية ، وبعضهم تدفعه المغانم المادية ، والسلطة الدنيوية ، وبعضهم تدفعه الميول الإجرامية والنوازع العدوانية .

فكان هنالك الطالبيون والمتشيعون والذين يحبطون فى حبالهم ، وقد خرج منهم الكثيرون ، نذكر منهم :

١ – عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الله بن محمد بن عمر بن أبى طالب الذى خرج فى اليمن على عهد المأمون عام سبعة ومائتين ، وقد وجه المأمون إليه دينار بن عبد الله فى جيش كثيف ، وكتب معه بأمانه فقبل عبد الرحمن الأمان ، وخرج مع دينار إلى المأمون .

٢ – محمد بن القاسم بن على بن عمر بن على بن الحسين بن على ، من الزيدية ، وقد خرج فى الطالقان من خراسان على عهد المعتصم ، فاهتم بأمره عبد الله بن طاهر أمير

---

(١) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٩٩

(٢) محمد الخضرى : محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية ح ٢ ص ١٩٠

خراسان ، وهزمه هو وأصحابه ، وحاول الفرار ، لكن عامل نسا أخذه وبعثه إلى عبد الله ابن طاهر ، فأرسل إلى المعتصم حيث حبس بسامرا عام ٢١٩ هـ ، إلا أنه هرب فى ليلة عيد الفطر ولم يعثر له على أثر(١) .

٣ — يحيى بن عمر بن يحيى بن حسين بن زيد بن على بن الحسين ، وقد خرج بالكوفة على المستعين عام ٢٥٠ ، وما كان أسرع ما هزم جنده وقتل(٢) .

٤ — الحسن بن زيد بن محمد بن إسماعيل بن الحسن بن زيد بن الحسن بن على ، من الزيدية ، وقد خرج بنواحى طبرستان ، وظاهره الديلم وأهل كلار وأهل سالوس ، وعلى رأسهم محمد وجعفر ابنا رستم ، وقد نجح الحسن بن زيد فى تأسيس الدولة الزيدية بطبرستان ، واقتطع من ملك بنى العباس طرفاً عظيماً تحميه جبال طبرستان والديلم واستمرت هذه الدولة نحو قرن كامل من سنة ٢٥٠ إلى عام ٢٥٥ هـ(٣) .

وكان هنالك الطوائف الحاقدة التى تزيت بزى المسلمين ، وأضمرت الحقد والكراهية وسعت فى هدم الدولة الإسلامية ، وقد خرجت فى حركات مختلفة فى مناطق مختلفة ، نذكر منها :

١ — البابكية الخرمية ، نسبة إلى بابك الخرمى الذى خرج فى شمال بلاد الفرس على عهد المأمون عام ٢٠١ هـ ، ولم تستطع سرايا المأمون ولا بعوثه ، أن توقع به ، حتى كانت ولاية المعتصم ، فوجه إليه قائداً تركياً من كبار قواده هو حيدر بن كاوس الأشروسنى ، المعروف بالأفشين ، فاستطاع أن يوقع به ويأسره مع أخيه عبد الله عام

---

(١) نفس المصدر ص ٢٣٦ ، والشهرستانى : الملل والنحل حـ ١ ص ١٤٠ — ١٤١ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٧٥ ، والشهرستانى : الملل والنحل حـ ١ ص ١٤٠ — ١٤١ .

(٣) نفس المصدر

٢٢١ هـ ثم قتل بابك ، وصلب بسامرا ، وفعل مثل ذلك بأخيه عبد الله فى بغداد[١] ، ويبدو أن الأفشين كان متهاونا فى حرب بابك لأغراض خاصة فى نفسه[٢] .

٢ — الأفشين حيدر بن كارس ، وقد دبر مؤامرة للاستيلاء على أشروسنة بلاده ، والاستقلال بها عن الخلافة العباسية ، واستطاع عبد الله بن طاهر أمير خراسان أن يلفت نظر الخلافة إلى ما يدبر من ذلك فى الخفاء ، وقد تحقق المعتصم من ذلك ، بعد أن حرض الأفشين مازيار بن قاون بن ونداهرمز المنافر لآل طاهر بخراسان أن يخرج على عبد الله متحصناً بجبال طبرستان ، على أمل أن يوجهه الخليفة المعتصم للقضاء على فتنة مازيار ، كما قضى على فتنة بابك ، ويوليه خراسان ، لكن الخليفة خيب أمله ، فلم يرسله ، بل أرسل قائداً آخر ، هو محمد بن إبراهيم بن مصعب ، وبعد هزيمة مازيار تحقق المعتصم من كل ما بلغه عن الأفشين فقبض عليه وحبسه حتى مات[٣] .

٣ — القرامطة : وهم طائفة من الإسماعيلية ، ظهرت دعوتهم فى سواد الكوفة ، نسبة إلى رجل تسمى باسم كرمية ، ثم خفف هذا الاسم فأصبح يدعى قرمط[٤] ، وقد تسببوا فى وقوع كوارث عظمى بالأمة الإسلامية ، خاصــة بعد أن خرج إلى البحرين رجل يسمى أبو سعيد الحسن الجنابى ، فاستمال أهلها ، وأرهب وقتل فيما حوله من القرى ، وقصد البصرة حيث هزم بالطريق جيشاً للمعتضد ، وعاد فاستولى على هجر والأحساء والقطيف ، وظل على حاله من إخافة السبيل ، وقطع طريق الحاج ، وانتهاب أموالهم ، وقد استطاع أن يدخل البصرة ، ويقتل حاميتها ، ويضع السيف فى أهلها ، وأقام فيها سبعة عشر يوماً ، ينهب أموالها ، ويختطف نساءها وصبيانها ، كما استطاع

---

(١) نفس المصدر ص ١٩٨ — ١٩٩

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢٨٤

(٣) الخضرى : محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية ص ٢٣٧ — ٢٤٠

(٤) نفس المصدر ص ٣٠١ — ٣٠٢ ، ويذكر البغدادى أنه لقب بذلك لقرمطة فى خطه أو فى خطوه ، الفرق بين الفرق ص ٢٨٢

أن يدخل الكوفة ، وهزم عسكر الخليفة ، وعاود الاستيلاء عليها مرة أخرى ، وأوقع بالجيش الذى سيره الخليفة تحت قيادة يوسف بن أبى الساج ، ثم قصد الأنبار ، وهزم بجيشه البالغ نحو ٢٧٠٠ جندى جيشاً للخلافة يبلغ نحو ٤٠,٠٠٠ ، ثم عاث فى أرض الجزيرة نهباً وقتلا ، وقد ظل هذا حاله إلى أن بلغ به أن قصد إلى مكة عام ٣١٧ هـ ، فوافاها يوم التروية ، فنهب الحجيج ، وقتلهم فى المسجد الحرام ، وقلع الحجر الأسود ، وأنفذه إلى هجر ، وأخذت كسوة الكعبة فقسمت بين أصحابه ، وطرح القتلى فى بئر زمزم ، ودفن الباقون فى المسجد(١) .

وكانت هناك طوائف أغرتها الغنائم المادية ، ونزعت بهم ميول عدوانية ، فخرجوا على الخلافة ، وسببوا لها متاعب جمة ، كما فعل دعى آل على ، المعروف بصاحب الزنج ، وقد خرج نواحى البصرة على عهد الخليفة المهتدى بالله ، واستمرت فتنته نحو خمسة عشر عاماً من ٢٥٥ هـ إلى ٢٧٠ هـ ، خرب فيها كثيراً من المدن ، وهزم فيها كثيراً من الجيوش ، وقتل فيها كثيراً من الأهلين ، إلى أن قام لحربه أبو أحمد الموفق أخو الخليفة المعتمد بنفسه ، وكانت له وقائع كثيرة استمرت أعواماً ، حتى هزموا الزنوج ، وقتلوا صاحبهم أواخر عام ٢٧٠ هـ .

أما هؤلاء الذين كانوا يطمعون فى الإمرة والسلطان ، فقد كان منهم يعقوب بن الليث الصفار وأخوه عمرو ، ويهمنا هؤلاء بوجه خاص لما لهما من صلة بالمنطقة التى كان يعيش فيها شيخنا الحكيم الترمذى ، والتى كانت تحت إمرة آل طاهر منذ عام ٢٠٥ هـ ، فقد نشأ هذان الرجلان بسجستان ، حيث كانا يشتغلان فى حداثتهما بعمل الصفر ، وصحبا رجلا مشهوراً بقتال الخوارج اسمه صالح بن النضر الكنانى ، واستطاعا بحسن سياستهما أن ينالا حبه وتقديره ، فلما توفى خلفه رجل يسمى درهم بن الحسين ، لكن العسكر عزلوه ، وولوا يعقوب مكانه ، فحارب الخوارج ، واستطاع بدهائه أن يغلب على سجستان وهراه وبوشنج عام ٢٥٣ هـ ، وأرسل إلى المعتز بهدية سنية ، وسأله

---

(١) الخضرى : محاضرات فى تاريخ الأمم الإسلامية جـ ٢ ص ٣٥١ — ٣٥٢

بلاد فارس على أن يتولى هو إخراج على بن الحسين المتغلب عليها ، وتوجه بالفعل إلى فارس عام ٢٥٥ هـ فدخلها ، وأسر على بن الحسين ، ودعا خطيبه فيها للمعتز ، ثم عاد إلى كرمان وسجستان ، وقد ازداد شأنه وعظم سلطانه .

ثم قصد إلى نيسابور بخراسان ، على عهد المعتمد عام ٢٥٩ هـ ، فلما قرب منها ألقى بنوطاهر بأيديهم مطيعين لأنهم رأوا أن لا طاقة لهم به ، وأن الخلافة أضعف من أن تحميهم أو تعينهم ، وبذلك انتهت الدولة التى تولاها آل طاهر بخراسان وما يليها من الشرق ، منذ عهد المأمون عام ٢٠٥ هـ .

وقد أرسل يعقوب بن الليث الصفار إلى سامرا معللا فعله ذلك بأن أهل خراسان كاتبوه وسألوه القدوم عليهم ، وأن عبد الله بن طاهر قد ضعف عن مقاومة الشراة المخالفين ، لكن أبا أحمد الموفق لم يقر يعقوب على ما فعل ، وأمره بالرجوع إلى عمله الذى كان يليه من قبل أمير المؤمنين وحذره من الاستمرار على ما هو عليه ، إلا أن هذا التحذير لم يؤثر فى نفس يعقوب الذى تمكن وتحكم ، وظل التوتر قائماً بينه وبين الخلافة حتى وقعت بينهما موقعة هائلة ، لم تحسم بينهما النزاع ، لكنها على ما يبدو أقنعت يعقوب بعدم جدوى التعرض للخلافة ، واستطاع محمد بن طاهر أن يفر خلال هذه الموقعة من الأسر ، فأحضره الخليفة المعتمد ، وخلع عليه مرتبته ، ورد إليه عمله على شرطة بغداد ، وفى عام ٢٦٥ هـ توفى يعقوب بن الليث بالأهواز ، وبايع جنده أخاه عمرو بن الليث :

ولم يزل أمرهم على ذلك حتى تعرض عمرو لما كان بيد السامانيين من بلاد ما وراء النهر ، فبعد أن تخلص من عمرو بن رافع بن هرثمة فى نيسابور ، أرسل إلى الخليفة يطلب منه عهد الولاية على بلاد ما وراء النهر ، وعزل أميرها إسماعيل بن أحمد السامانى ، ففعل المعتضد ذلك ، وأرسل إليه عهد الولاية ، لكن إسماعيل بن أحمد لم يكن ليسلم ولايته إليه ، فلما قصد عمرو إليه فى بلخ ، خرج إسماعيل منها ، وترك عمراً يعبر النهر ، ويدخل إلى بلخ ، ثم حاصره فيها ، وأخذ عليه النواحى ، وندم عمرو ، وطلب المحاجزة ، فأبى إسماعيل عليه ذلك ، ولم يكن بينهما كبير قتال حتى هزم عمرو وولى

هارباً ، فتبعه أصحاب إسماعيل ، وأسروه عام ٢٨٦ هـ وأرسل إلى المعتضد فحبس ، ثم قتل فى أول خلافة المستكفى ، وانتهت بذلك قوة الصفارية (١) .

وكانت هنالك حركات أخرى فى أطراف الخلافة لم نشأ ذكرها ، مثل نشأة الدولة الأموية بالأندلس ، ودولة الأغالبة والأدارسة بشمال إفريقيا ، ومن بعدهم الدولة العلوية الفاطمية ، وكانت ذات صلة بالدعوة الباطنية بالمشرق ، وغير ذلك من الحركات التى تبعد كثيراً عن المنطقة التى تهمنا فى هذا البحث .

بعد هذا العرض الموجز السريع ، نستطيع أن نلاحظ حقيقتين بارزتين :

أولهما : مدى الاضطراب السياسى الذى كان يسيطر على نواحى الخلافة ، سواء فى أوسطها أو فى أطرافها ، أو حتى فى الأماكن المقدسة المحرمة . وهذا الاضطراب يعكس بغير شك الفوضى التى كانت متغلغلة فى نظام الخلافة المركزية ، والتى كانت ألعوبة فى أيدى الولاة من الفرس والمماليك والأتراك .

ثانيتهما : أن كثيراً من هذه الحركات كان يعتمد — بسبب أو بآخر ، مباشر أو غير مباشر — على مبادئ شيعية ، معتدلة أو غالية متطرفة .

إلى جانب هاتين الحقيقتين كانت توجد حقيقة ثالثة ، لا يمكن إغفالها ، هى الترف الذى تغلغل فى المجتمع الإسلامى ذلك العصر ، نتيجة العصر المزدهر قبله ، عصر تأسيس الدولة العباسية ، والذى بلغ أوجه أيام هارون الرشيد فى نهاية القرن الثانى ، وأيام المأمون أوائل القرن الثالث ، فقد شجع هذا الترف ، وانصباب الأموال من سائر الأطراف فى حاضرة الخلافة على الانغماس فى أنواع المتعة واللهو ، والاستعانة على ذلك بكل الوسائل المستحدثة التى تجد عادة بامتزاج الثقافات وتلاقح الحضارات . وقد كان للفرس الذين تغلغلوا فى نواحى الدولة أثر كبير فى إشاعة عوائد الترف والرفاهية والنعيم ، لما كان لهم فى ذلك من تاريخ ، وقد ظهر أثر ذلك كله فى مجالى الأدب المختلفة ، ونواحى الطرب

---

(١) نفس المصدر من ص ٣٠٦ — ٣٢١

والغناء والموسيقى (١) ، حتى أصبحت أسماء إبراهيم الموصلى وابنه إسحاق وبشار بن برد وأبى نواس أعلاما بارزة على طول التاريخ الإسلامى .

هذه الموجد التى اجتاحت المجمع الإسلامى لم تكن لتستغرق كافة العناصر الاجتماعية ، لمخالفة ذلك للطبيعة الإنسانية ، بل لم يكن بد من أن توجد عناصر أخرى ، لا يروقها ما ترى من هذا الانغماس فى المتعة واللهو ، فتتخذ اتجاها معاكساً .

وليس معنى ذلك أن هاتين النزعتين لم تكونا موجودتين فى المجتمع من قبل ، بل كانتا موجودتين — بغير شك — إلا أن المميزات بينهما لم تكن حادة بمثل هذه الصورة ، لسيطرة الدين على نفوس الجميع ، محبى المتعة والزاهدين فيها على السواء : لذلك لم توجد التفرقة الحادة بين الطائفتين بمثل هذه الصورة التى وجدت فى هذا القرن وما يليه : كما أننى لست أقصد بالطرفين هنا ما كان يطفو على السطح من نزعة شعراء الزهد فى مقابلة شعراء الهزل والمجون ، فتلك مقابلة أدبية قد تمثل اتجاهين اجتماعيين ، لكنى أقصد التيارين المتقابلين ، مما كان فى أعماق المجتمع نفسه ، من طوائف تنغمس فى الترف واللهو والمجون ، وتستغرق فى إهمال تعاليم الدين إلى حد الوصول إلى الزندقة ، فعلا أو تظرفاً ، وما كان فيه من طوائف أخرى ، تقف على طرف النقيض من ذلك ، فتبتعد كل البعد عن مظاهر اللهو والمتعة ووسائلها ، وتحاول أن تتمسك بالتعاليم الدينية ، وتحيطها بمظاهر التعظيم والتقديس والاحترام ، وتبالغ فى ذلك حتى تصل إلى الحد الذى تتميز فيه تميزاً حاداً عن كل ما عداها من الطوائف ، تلك هى طائفة الصوفية :

وعلى قدر ما كان المجتمع ينحرف ويتجه اتجاه العبث واللهو ، ويبتعد عن حقيقة الدين وجوهره بقدر ما كانت المسافة بينه وبين هذه الطائفة تتسع ، وبذلك تزداد مميزاتها بروزاً وحدة .

وفى الوقت الذى يجرف فيه تيار اللهو والمجون كثيراً من طوائف المجتمع وأفراده ،

---

(١) ارجع إلى أحمد أمين : ضحى الإسلام ح ١ ص ١٨٢ — ١٨٥

تقل أفراد هذه الطائفة ، فيلتمسون القوة والثبات بالتجمع فى فرق أو ربط أو وزايا .

وبالقدر الذى كان يبتعد فيه المجتمع عن هذه التعاليم الروحية والأخلاقية ، وقد كانت مسائل عملية تؤخذ عن طريق التربية والاتباع ، كانت هذه الطائفة تحاول أن تحافظ عليها بتدوينها وتقعيدها ، ووضعها كما توضع سائر العلوم التى يخشى أهلها عليها من الضياع .

وبهذا يمكن تعليل بروز هذه الظاهرة الصوفية على أشدها فى هذا القرن والقرن الذى يليه[١] ، وبهذا أيضاً يمكن تعليل ظهور اسم خاص بهذه الطائفة ، هو اسم الصوفية ، واسم خاص بهذا العلم هو اسم التصوف ، بصرف النظر عن مصدره واشتقاقه ، إذ أن المقصود منه وهو تمييز هذه الطائفة وهذا العلم قد تحقق بإطلاقه ، كما كان يمكن أن يتحقق بإطلاق اسم آخر يتواضع عليه المجتمع[٢] . فاختلاف الآراء فى مصدر هذا الإسم واشتقاقه لن يغير من واقع هذه الصورة شيئاً .

ويتفق رأينا هنا تماماً مع وجهة النظر التى ذكرها ابن خلدون فى مقدمته حيث يقول : تحت عنوان « علم التصوف[٣] » . « هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة فى الملة ، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين من بعدهم طريقة الحق والهداية ؛ وأصلها العكوف على العبادة ، والانقطاع إلى الله تعالى ، والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعبادة ، وكان ذلك عاماً فى الصحابة والسلف ، فلما فشا الإقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده ، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة » .

---

(١) إلى قريب من هذا المعنى يذهب الدكتوران حنا الفاخورى وخليل الجر فى شأن الزهد والزهاد ، ولست أرى سبباً يمنع اطراد فعل هذا السبب ، ويحده فى حدود الزهد والزهاد . انظر كتاب الفلسفة العربية حـ ١ ص ٢٩٢ — ٢٩٣

(٢) البحث فى مصدره واشتقاقه — على فائدته — ليس مقصوداً هنا

(٣) مقدمة ابن خلدون ، بتحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى حـ ٣ ص ١١٩٧ وانظره أيضاً فى تدوين علومهم حـ ٣ ص ١٢٠٠

بتأثير هذه التيارات الاجتماعية والسياسية ظهرت الحركة الصوفية وتميزت فى مختلف أنحاء الرقعة الإسلامية ، فكانت فى الشام ، كما كانت فى العراق وخراسان وما وراء النهر ، وظهر أعلام التصوف فى كل مكان ، فلم يكن شيخنا بدعا فى موقفه ، كما لم يكن الآخرون من أضرابه وأقرانه بدعاً فى مواقفهم . وهم إن اختلفوا فى عباراتهم أو مناهجهم ، أو فيما طرقوا من موضوعات ، لا يكادون يختلفون فى اتجاههم ومقصدهم ، وقد اهتم شيخنا بما كانوا يهتمون به ، فعالجه على نهجه وعلى طريقته ، وساهم فى الحياة الاجتماعية بكثير من نشاطه وجهوده ومؤلفاته ، ولعل ذلك كان من أهم الأسباب التى عرضته لحملة اضطهاد عنيفة سوف نتحدث عنها فى محلها من هذا البحث .

والاضطراب السياسى الناشب فى أركان الخلافة لم يكن له إلا سلطة الخلافة وقوتها العسكرية ، أما تلك الاضطرابات التى تعود إلى أسباب ذات مظهر دينى ، هى التشيع لآل البيت ، فقد كانت ميداناً للقوة العلمية والسياسية والعسكرية ، وقد أدلى الحكيم بدلوه فى الناحية العلمية ، فلم يقصر فى مناقشة الشيعة فى كثير من دعاواهم مناقشة دلت على إحاطته وإدراكه الكامل لها .

وقد ندرك بهذا الموقف من شيخنا ، ومن مواقفه الأخرى التى عرفناها تجاه الفقهاء والمتكلمين والمحدثين أن التصوف لم يكن يتخذ ذريعة لاعتزال المجتمع أو الانعزال عنه فى قوقعة فردية ، وقطع الصلة به كما يتوهم كثير من مدعى التصوف ، وكما يتوهم الكثير من ناقديه .

وهنالك سبب آخر ربما كان دافعاً لشيخنا للتحمس لمناقشتهم ، ذلك هو اتصال موضوعهم بموضوع الولاية الذى كرس جهده لدراسته وتبيينه .

وقد تعرض الحكيم لمناقشتهم فى مواضع مختلفة من كتبه ، بل أفرد لهم فصولا خاصة أورد فيها بعض حججهم ، وناقشها مناقشة يبعد سبحه فى بعضها ، وتبدو فى بعضها الآخر

– على إيجازه – إحاطته بما يناقش فيه ، بل لقد خصص رسالة صغيرة لهذا الغرض وسمها باسم « الرد على الرافضة[١] » .

وإذا عرفنا أنه كان يقيم فى ما وراء النهر متاخماً لخراسان ، وأن خراسان وما جاورها كانت أميل إلى التشيع من مناطق أخرى ، أدركنا الدوافع لهذه المناقشات من ناحية ، وأدركنا قيمتها من ناحية أخرى ، خاصة وأن الزيدية استطاعوا أن يؤسسوا لهم دولة فى طبرستان استمرت نحو قرن من الزمان ابتداء من عام ٢٥٠ هـ .

وأهم حجج الشيعة النقلية ، فى إثبات عصمة أهل البيت وتعيين الأئمة منهم ، وهما أهم دعاويهم[٢]، يأخذونها من قوله تعالى : « إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً » (الأحزاب آية ٣٣) ، فيرون أن أهل البيت المذكورين فى هذه الآية هم على وفاطمة والحسن والحسين ، رضى الله عنهم ، وأن هذه الآية دليل على عصمتهم ، من حيث إن إرادة الله إذهاب الرجس عنهم لا يمكن أن تتخلف[٣] ، ومن قوله تعالى : « يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ » (النساء آية ٥٩) ، لأن الله لا يأمر على سبيل الجزم والقطع بطاعة من ليس معصوماً عن الخطأ ، وإلا اجتمع الأمر والنهى فى الفعل الواحد ، لأن الخطأ – وهو هنا مأمور به – منهى عنه[٤] ، ويرون أن أولى الأمر المذكورين فى الآية الكريمة هم الأئمة المعصومون من أهل البيت .

ويؤكدون هذا المعنى بحديث الثقلين ، بل يجعلونه رأساً فى الاستدلال من السنة ، ونص الحديث كما يرويه الحكيم الترمذى[٥] عن حذيفة بن أسيد الغفارى ، رضى الله عنه ،

---

(١) يبدو أن هذه الرسالة غير موجودة بكاملها الآن ، وأن ما بيدنا منها جزء اقتطعه الناسخ حسبما أهمه منها

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل حـ ١ ص ١٣١

(٣) الأستاذ محمد تقى الحكيم : الأصول العامة للفقه المقارن حـ ١ ص ١٤٩

(٤) نفس المصدر ص ١٥٩

(٥) نوادر الأصول ص ٦٨ – ٦٩

قال : « لما صدر رسول الله ﷺ من حجة الوداع خطب فقال : أيها الناس ، إنه قد نبأني اللطيف الخبير أنه لم يعمر نبي إلا مثل نصف عمر الذى يليه من قبل ، وإنى أظن أن يوشك أن أدعى فأجيب ، وإنى فرطكم على الحوض ، وإنى سائلكم حين تردون على عن الثقلين ، فانظروا كيف تخلفونى فيهما ، الثقل الأكبر كتاب الله تعالى ، سبب طرفه بيد الله تعالى ، وطرف بأيديكم ، فاستمسكوا فلا تضلوا ولا تبدلوا ، والثقل الأصغر عترتى أهل بيتى ، فإنى قد نبأنى اللطيف الخبير أنهما لن يتفرقا حتى يردا على الحوض(١) » . ويذكر الأستاذ محمد تقى الحكيم ، عميد كلية الفقه بالنجف الأشرف وأستاذ الأصول والفقه المقارن بها(٢) ، هذا الحديث برواية أبى سعيد الخدرى كما يلى : « إنى أوشك أن أدعى فأجيب ، وإنى تارك فيكم الثقلين ، كتاب الله عز وجل وعترتى ، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض ، وعترتى أهل بيتى ، وإن اللطيف أخبرنى أنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض ، فانظروا كيف تخلفونى فيهما » . ويستدلون به على عصمة أهل البيت ، وبقاء العترة إلى جنب الكتاب إلى يوم القيامة ، وأعلميتهم بمعنى تميزهم بالعلم بكل ما يتصل بالشريعة وغيرها ، ولزوم التمسك بهم كما يلزم التمسك بالكتاب(٣) .

وهم يرون أن تعيين هؤلاء الأئمة قد تكفلت به السنة ، حيث يدعون أن الرسول ﷺ أوصى إلى على رضى الله عنه بالخلافة ، وفرضه على العامة كما فرض عليهم الصلاة والزكاة(٤) ، وأنه ﷺ قال لعلى رضى الله عنه : « من كنت مولاه فعلى مولاه(٥) » وقد رواه الأستاذ محمد تقى الحكيم نقلا عن مستدرك الحاكم وتلخيصه للذهبى كما يلى(٦) :

---

(١) وفى بداية الحديث اضطراب واضح فيما يتعلق بأعمار الأنبياء ، عليهم السلام ؛ يدل على اضطراب الرواية

(٢) الأصول العامة للفقه المقارن جـ ١ ص ١٦٦

(٣) نفس المصدر جـ ١ ص ١٧٦

(٤) الرد على الرفضة ص ٨٣ ب من مخطوطة ولى الدين

(٥) نفس المصدر ص ٨٤ ب

(٦) الأصول العامة للفقه المقارن جـ ١ ص ١٧٦

« كأنى قد دعيت فأجبت ، إنى قد تركت فيكم الثقلين ، أحدهما أكبر من الآخر ، كتاب الله وعترتى ، فانظروا كيف تخلفوننى فيهما ، فإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض » ثم قال : « إن الله عز وجل مولاى ، وأنا مولى كل مؤمن ، ثم أخذ بيد على فقال : من كنت مولاه فهذا وليه ، اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه » .

ويناقش الترمذى دعواهم استفادة العصمة من حديث الثقلين ، ومن قوله تعالى « إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً » (الأحزاب آية ٣٣) فى فصل خاص بذلك من نوادر الأصول ، منكراً أن يكون ذلك هو معنى الحديث والآية ، لأن العصمة للنبيين عليهم السلام ، والمحنة لغيرهم ، ويذهب فى بيان المقصود من قوله ﷺ : « لن يتفرقا حتى يردا على الحوض » وقوله ﷺ « ما إن أخذتم به لن تضلوا » بأنه واقع على الأئمة السادة منهم ، لا على غيرهم ، لأنه كائن فيهم المخلطون والمسيئون ، وليس بالمسىء المخلط قدوة ، فيلزمنا الاقتداء بهؤلاء الأئمة ، من حيث علمهم وفقههم ، لا من حيث أصلهم وعنصرهم ، فإذا وجد هذا العلم وهذا الفقه فى غير عنصرهم لزمنا الاقتداء بهم كالاقتداء بهؤلاء(1) .

وقد يقال : إذا لم يكن هناك فرق بين علمائهم والعلماء من غيرهم ، فما قيمة النص عليهم ؟ وما معنى التخصيص ؟ إلا أن الترمذى الحكيم يرى أن ذلك إنما هو بسبب طيب عنصرهم مما يعين على صفاء القلب ونزاهته ، وتقويته على إدراك ما إليه الحاجة من شريعته .

ونحن نرى أن هذه المناقشة غير وافية بمقصوده ، فهو يمنع — بغير سند — أن يكون فى معنى الآية والحديث ما يؤخذ منه أنهم معصومون ، وادعاؤه أن العصمة للنبيين دون غيرهم لا يصلح دليلا ، لأنها هى الأخرى دعوى لم يدعمها بالدليل ، بل إنه يدعى العصمة لأفراد من الأمة فى أماكن أخرى . أما أنهم صفوة — كما يقول — فلا يخرج به من هذا المأزق حيث إنه لا يفرق بينهم وبين غيرهم إذا كان لديه مثل ما لديهم من

---

(١) نوادر الأصول ص ٦٩

الفقه والعلم ، ويطالب عندئذ ببيان السبب فى النص عليهم وتخصيصهم دون غيرهم بما اختصهم به الحديث والآية .

وكأنما شعر بذلك ، فأجاب عنه بقوله : « وإنما أشار رسول الله ﷺ — فيما نرى — إليهم ، لأن العنصر إذا طاب كان معيناً لهم على فهم ما يحتاج إليه ، وطيب العنصر يؤدى إلى محاسن الأخلاق ، ومحاسن الأخلاق تؤدى إلى صفاء القلب ونزاهته ، وإذا نزه القلب وصفا كان النور أعظم ، وأشرق الصدر بنوره ، وكان عوناً له على درك ما به الحاجة إليه من الشريعة[1] » . وهو جواب ، إن كان فى نفسه صحيحاً ، إلا أنه لا يكفى لبيان معنى التخصيص لهم دون غيرهم من سائر الأمة ، بل لا يزيد عن أن يكون توضيحاً لمعنى كونهم صفوة .

وهنالك مناقشة أخرى ، لا تفضل كثيراً عن هذه ، من حيث أداؤها للمقصود ، وهى التى أوردها فى كتابه « نوادر الأصول » تحت عنوان « فى أن النجوم أمان لأهل السماء ، والعلماء الصديقون أهل بيت النبوة أمان للأمة[2] » فهو يشرح معنى البيت ، ثم معنى الأهل على طريقته اللغوية ، بإرجاع كل منهما إلى أصل مادته ، واستخلاص معناها تبعاً لوجهة النظر الخاصة التى ترتبط برأيه فى موضوع بحثه ، وهو هنا يرى أن أهل البيت الذين هم أمان للأمة هم الصديقون الذين يخلفون النبى ﷺ من بعده على منهاجه ، ذلك أن لفظ البيت مأخوذ من تبوئة الذكر ، وقد بعث ﷺ ليبوئ لذكر الله فى الأرض ، فبدأ بمكة ، فطرد ونفى الذكر ، ثم جعل الله تعالى له مهاجراً ومستقراً ، فمن هاجروا إليه ولزموه فصاروا أهل الذكر ، فهم أهل بيته ، ومن آووا إليه ، ولم يصيروا من أهل الذكر ، فليسوا من أهل بيته ، بل هم من أصحابه وأتباعه[2] . فصار بيت رسول الله ﷺ لتبوئة الذكر على هذا الوجه [2] ، أما الأهل والآل ، فهما بمنزلة واحدة ، والآل بمعنى أنه حيثما تفرق يئول إلى أصل واحد ، فكذلك النسب يئول إلى الأصل ، وأهل البيت على هذا المعنى : كل من رجع نسبه إلى ذلك الأصل ، ولما كان الله تعالى قد اختص الرسول ﷺ

---

(١) نواد الأصول ص ٦٩

(٢) ص ٢٦٣ وما بعدها

لنفسه ، واصطفاه لذكره ، وكان قلب الرسول ﷺ فى كل أمر راجعاً إلى الله سبحانه وتعالى ، كان هذا بيتاً أعلى وأشرف من البيت الذى هيأ له فى أرضه ، وهو بيت النسب ، فكل من رجع بقلبه إلى الله تعالى على طريقه فهو من أهل ذلك البيت(١) .

ونلاحظ هنا أنه يتجه بالمناقشة فى اتجاهه الخاص المحدد بنظريته فى الولاية من ناحية ، والمرتبط بطريقته فى التأويلات اللغوية من ناحية أخرى ، وينتهى بذلك إلى أن الصلة المقصودة بين أهل البيت هى الصلة المعنوية الخالصة ، وعلى الرغم من أن هذه الفكرة ترجع إلى بعض إشارات فى القرآن الكريم ، كما فى قصة نوح عليه السلام وابنه (سورة هود) وفى الحديث النبوى الشريف فى شأن سلمان الفارسى رضى الله عنه ، إلا أنها لم تؤخذ بمثل هــذا المأخذ الواضح الصريح فى منع أهل بيت النسب من كل ما يدعون من حقوق . ومن العجيب أن تصبح هذه الفكرة ، وهى تنزيل العــلاقة المعنوية منزلة تساوى أو تزيد عن منزلة القربى والنسب ، عقيدة من عقائد بعض الاسماعيلية المتفرعة من شجرة الشيعة(*) ، حيث يرى نصير الطوسى أن ذرية الإمام تكون على أربعة أوجه : أولها بالمعنى ، مثل ســلمان الفارسى ، والثانية بالمعنى والشكل مثل مولانا الحسن . . . . (٢) » وأن يصبح « أهل البيت الروحانيون » مصطلحاً من مصطلحات إخوان الصفا (٢) .

ومن الواضح أن مثل هذه المناقشة ، وإن أدت إلى تحويل المفهوم من لفظ أهل البيت من علاقة النسب إلى العلاقة المعنوية لا تلزم مخاصما ، ولا تقنع سائلا ، خاصة إذا لم يكن على مثل طريقته وفهمه فى استنباط الألفاظ بمثل هذا الأسلوب ، فأقل ما يمكن

---

(١) نوادر الأصول ص ٢٦٣ — ٢٦٤ ، وانظر نفس وجهة النظر فى كتابه : « ختم الأولياء » ص ٣٤٥ — ٣٤٦

(٢) الدكتوان الجر والفاخورى : الفلسفة العربية حـ ١ ص ٢٠٢ و ٢٧٨

(*) لا يرى النزاريون من الاسماعيلين ذلك ، بل يرون أن الجزء الإلهى الموجود فى الإمام ينتقل من الأب إلى الابن عن طريق النص الدكتوران الجر والفاخورى : الفلسفة العربية : حـ ١ ص ٢١٦

أن يقال له : إن هذه طريقة شخصية خاصة ، قد يشارك الغير فيها ، وقد يرفض قبولها على الإطلاق ، ثم إنه يورد تأييداً لرأيه فيمن هو المقصود بلفظ أهل البيت ، ما روى فى الحديث « فإذا ذهب أهل بيتى أتى أمتى ما يوعدون » فليس هؤلاء أهل بيت النسب ، لأنه لا يتصور أن يذهبوا جميعهم ، وهم أكثر من أن يحصوا ، ولأنهم وهم بنو هاشم وبنو عبد المطلب لم يكونوا أمانا لهذه الأمة ، ولأنهم قد يوجد منهم الفساد كما يوجد فى غيرهم[1] . فلم يبق إلا أن يكون المقصود بهم أعلام الدين وأئمة الهدى ، وذلك لا يعنى أن أهل بيت النسب محرومون من حرمة الرسول ﷺ ، بل حرمتهم عظيمة وجليلة ، لكن حرمة الكتاب أتم ، وحرمة الدين أعظم ، وقد عظمت كذلك حرمة أهل التقوى بحرمة رسول الله ﷺ :

وإذا بدا كل ذلك غير مقنع أو كاف ، فوق أنه تسليم ضمنى بأحقية أهل البيت بما يدعيه الشيعة لهم ، وانتقال إلى الخلاف حول تحديد من هم أهل البيت ، إلا أن الترمذى يذيل هذه المناقشة بمناقشة موجزة قوية يرد فيها على من تأول قوله تعالى : « إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ » (الأحزاب آية ٣٣) ، بأنهم على وفاطمة والحسن والحسين ، رضوان الله عليهم ، وأنها لهم خاصة ، فيقول : كيف يجوز هذا ، ومبتدأ هذا الخطاب قوله عز وجل « يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ » إلى قوله تعالى « أَجْرًا عَظِيمًا » ثم قال « يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ » إلى قوله « إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ » ثم قال « وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ » (الأحزاب آية ٢٨ — ٣٤) وهذا كلام منسوق بعضه على إثر بعض ، فكيف صارت هذه المخاطبات كلها لنساء النبى عليه السلام ، قبلا وبعداً ، وينصرف ما فى الوسط إلى غيرهن ، وهو على نسق ونظام واحد ، لأنه قال « لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ » ثم قال على إثره « فى بُيُوتِكُنَّ » فكيف صار الكاف الثانى خطاباً للنساء والأول لعلى وفاطمة رضى الله عنهما ؟ وأين ذكرهما فى هذه الآيات[2] ؟

(١) نوادر الأصول ص ٢٦٥
(٢) المصدر السابق ص ٢٦٥ — ٢٦٦

وهي مناقشة وجيهة ، وإن كانت لا ترضى الأستاذ محمد تقى الحكيم ، من حيث احتمال التعدد فى الكلام ، وإذا وجد احتمال ، لم يبق للتمسك بوحدة السياق مجال ، يقوى وجهة نظره هذه تذكير الضمير فى آية التطهير ، وتأنيث بقية الضمائر فى الآيات السابقة عليها واللاحقة لها ، فوحدة السياق تقتضى اتحاداً فى نوع الضمائر فتكون : إنما يريد الله ليذهب عنكن الرجس أهل البيت ، لا عنكم(١) .

ولكن هذه لم تكن لتفوت الترمذى الحكيم ، فقد أورد الاعتراض عينه ، وأجاب عليه بمنتهى البساطة ، قال الترمذى : « فإن قال : إن كان الخطاب لنسائه ، فكيف قال « ليذهب عنكم » ولم يقل : عنكن ؟ قلنا : إنه ذكره لينصرف إلى الأهل ، والأهل مذكر ، فسماهن باسم التذكير ، وإن كن إناثاً ، أى تبعاً للفظ .

ودعوى الأستاذ محمد تقى الحكيم أن هذا اجتهاد فى مقابلة النص ، وهو يقصد بالنص حديث الكساء وما أشبهه ، وقد رواه فى كتابه « الأصول العامة للفقه المقارن(٢) » من طرق عن أم سلمة رضى الله عنها قالت : « فى بيتى نزلت « إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ » وفى البيت فاطمة وعلى والحسن والحسين ، فجللهم رسول الله ﷺ بكساء كان عليه ، ثم قال : هؤلاء أهل بيتى ، فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً » كما رواه أيضاً بروايات أخرى(٢) .

وقد أجاب عنه الترمذى الحكيم بعد أن رواه بلفظ آخر ، بأن هذه دعوة منه لهم بعد نزول الآية ، أحب أن يدخلهم فى الآية التى خوطب بها الأزواج رضوان الله عليهم أجمعين ، وبهذه المناقشة يظهر بوضوح أنه لم يعد هنالك لهم متمسك بهذه الآية الكريمة ، وهى أصل من أصول استدلالهم .

أما حديث الثقلين فيناقشه الحكيم الترمذى مناقشة موضوعية فى مكان آخر من كتبه تحت عنوان « باب فى تفسير قول رسول الله ﷺ إنى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى(٣) »

---

(١) الأصول العامة للفقه المقارن حـ ١ ص ١٥٨

(٢) حـ ١ ص ١٥٥

(٣) ص ١٨٨ ب — ١٩٠ ا من مخطوطة ولى الدين

فيذكر روايته عن معروف بن خرَّبُوذ عن أبى الطفيل ، وروايته عن عبد الملك بن سليمان عن عطية العوْفى عن أبى سعيد الخدرى ، ويعقب عليه بأنه حديث أهل الكوفة وأن جمهور الناس من أهل الكوفة متهمون فى هذه الأشياء — أى فى فضـائل على — ولا يؤخذ منهم إلا من الأئمة الأدلة مثل سفيان ومسعر ، ومثل الشعبى وإبراهيم ، ومثل علقمة والأسود ، أما هؤلاء الذين لا يعرفون فليسوا بمن يقبل منهم فى أصول الدين وعقودها ، ثم يقول : وإنما نقبل من فضائل على رضى الله عنه ما جاء به أهل الحجاز والشام .

وهذا نقد عام للحديث من جهة مصدره ، وأنه كوفى الأصـل ، وأن الكوفة متشيعة ، فلا يؤمن أخذ الأحاديث منها فيما له صلة بالمذهب الشيعى ، بخلاف ما يأتى من قوم آخرين فى فضائل على ، فإنه يكون أحرى وأولى بالقبول .

ثم يتوجه بنقد خاص فيعارضه برواية أخرى يقول : حدثنا الجارود حـدثنا بكار ابن عبد الله الزيدى ، حدثنى موسى بن عبيدة أخبرنى عبـد الله بن دينار عن ابن عمر رضى الله عنهما قال : خطبنا رسول الله ﷺ فى حجة الوداع فقال : إنى قد تركت فيكم [ما] إن أخذتم به لن تضلوا ، كتاب الله فاعتصموا به . ويعلق عليه بقوله : فليس فى الحديث ذكر العترة ، ولا أهل البيت ، فهو أقر وأقرب إلى الصدق من قول معروف بن خَرَّبُوذ وعطية العوفى .

فالعلة فى الرواية هنا إنما جاءت فى رأيه من معروف بن خربوذ وعطية العوفى ، ذلك لأن معروف بن خربوذ شيعى ، وقد ضعفه يحيى بن معين ، وقال عنه أحمـد : ما أدرى كيف حديثه (١) ، ولأن عطية العوفى الكوفى كان يتشيع كما يقول سالم المرادى ، وهو تابعى شهير ضعيف ، وقد ضعفه أبو حاتم وأحمد ، وقال أحمد : بلغنى أن عطية كان يأتى الكلبى فيأخذ عنه التفسير ، وكان يكنى بأبى سعيد ، فيقول : قال أبو سعيد .

---

(١) الذهبى : ميزان الاعتدال حـ ٤ ص ١٤٤ رقم ٨٦٥٥

قال الذهبي : يعني يوهم أنه الخدرى ، وقال النسائي وجماعة : ضعيف(١) . وعلى هذا فقد أصبح الحديث غير مقبول عند الترمذى الحكيم من ناحية السند .

أما من ناحية المتن فلا يقبله أيضاً ، إذ كيف يجوز أن يدل رسول الله ﷺ أمته على أن يتمسكوا بكتاب الله وبعترته فى الاقتداء ، وفى الوقت الذى توفى فيه رسول الله ﷺ وعترته أبناء خمســة وست ، فمتى يجب الاقتداء بهم ؟ أينتظر بهم حتى يبلغوا مبلغ العلم ؟ ولقد كان الأئمة من أصحاب رسول الله ﷺ مشهورين ممن يؤخذ عنهم العلم ، منهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلى وزيد بن ثابت والضحاك وطلحة والزبير وأبو موسى الأشعرى رضى الله عنهم ، وغيرهم من التابعين ومن دونهم الكثير .

أما دعوى الأعلمية عندهم بطريق الوراثة فغير مقبولة ، وهذا على بن حسين من أجل أولاده يختلف إلى التابعين فيتعلم منهم ، ثم يلوم نفسه فى التقصير .

وكيف تصح هذه الدعوى ؟ ولو صحت لما تركت الأمة معدن العلم عند العترة الطاهرة إلى غيرهم من الصحابة أهل العلم ؟ ! وإذا كان الرســول ﷺ قد طلب الاقتداء بهم فقد طلب الاقتداء بغيرهم أيضاً ، مما يمنع اختصاصهم بمنصب خاص دون سائر الأمة ، فقال ﷺ : اقتدوا بالذين من بعدى أبو بكر وعمر ، ووصف آخرين بنواحى مختلفة من العلم ، فقال : أقضى أمتى على ، وأعلمها بالحلال والحرام معاذ ، وأفرضها زيد ، وأقراهم أبى .

فهو من ناحية المتن غير مقبول — أيضاً — عند الحكيم الترمذى .

ومع كل هذه المعارضات التى تمنع قبول هذا الحديث بالمعنى الذى يستنبطه الشيعة ، فإن الترمذى يحترس احتياطاً أن يكون حديثاً صحيحاً (٢) ، ولا بد عندئذ أن يفهم على وجه آخر غير تأويل الشيعة له — اعتباراً لهذه الأمور التى ذكرناها — يقول : فإن

---

(١) المصدر السابق حـ ٣ ص ٧٩ رقم ٥٦٦٧

(٢) روى هذا الحديث فى صحيح مسلم فى باب فضائل على بن أبى طالب رضى الله عنه بصورة تتفق مع التأويل الذى ذكره الحكيم الترمذى حـ ١٥ ص ١٧٩

كان هذا الحديث محفوظاً ، فتأويله عندنا والله أعلم أنه أوصى بحفظهم ورعاية حقوقهم فإنهم ذرية طاهرة طيبة من صلب نقى ، ولله فيهم خبايا ، ورســـول الله ﷺ محفوظ بينهم ، وله حرمة عظيمة ، فمن كان بهذه الصفة فحقيق أن يعظم حتى لا يتفرقوا عن كتاب الله فيضلوا تأويله ، أما أن يكون لهم سلطان خاص فى الشريعة ، والدخول فى نوازل الناس . . فلا !

بقى ادعاء بعضهم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أوصى إلى على رضى الله عنه بالخلافة ، وفرضه على العامة فرضاً كما فرض عليهم الصلاة والزكاة [1] ، وأنه قد افترضت طاعتهم بكتاب ، لقوله تعالى : « يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِى الْأَمْرِ مِنْكُمْ » (النساء آية ٥٩) متأولين أولى الأمر بعد رسول الله ﷺ بعلى رضى الله عنه ثم أبنائه من بعده .

ويرفض الحكيم الترمذى هذا التأويل ، ويذكر لها تأويلا آخر ، فيقول : وقد قال تعالى فى تنزيله الكريم « أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِى الْأَمْرِ مِنْكُمْ » (النساء آية ٥٩) فإنما يلى الأمر منا من فهم عن الله تعالى وعن رسوله ﷺ ما تهم الحاجة إليه فى أمر الشريعة ، ثم ينقل عن غيره ما يتفق مع رأيه هذا ، فيقول : وروى عن جابر وابن عباس وعدة من أصحاب رسول الله ﷺ فى تفسير هذه الآية الكريمة « أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِى الْأَمْرِ مِنْكُمْ » قال : هم العلماء والفقهاء [2] ، وعلى ذلك فالترمذى يرى أن تخصيص هذه الآية بأهل البيت تحكم لا دليل عليه .

---

(١) الرد على الرافضة ص ٨٣ ب من مخطوطة ولى الدين

(٢) وما نقله الأستاذ محمد تقى الحكيم عن التفسير الكبير للفخر الرازى ، الجزء الثالث صفحة ٢٤١ ، متخذاً منه أساساً لإثبات العصمة لأولى الأمر ، كأنه قضية مفروغ منها ، حيث إنها بتقرير إمام من أئمة أهل السنة ، لا يصلح أساسا لدعواه ، والنص يقول : « إن الله تعالى أمر بطاعة أولى الأمر على سبيل الجزم فى هذه الآية ، ومن أمر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لا بد وأن يكون معصوماً عن الخطأ ، إذ لو لم يكن معصوماً عن الخطأ كان بتقدير إقدامه على الخطأ يكون قد أمر الله بمتابعته ، فيكون ذلك أمراً بفعل ذلك الخطأ ، والخطأ لكونه خطأ منهى عنه ، =

أما بقية الدعوى فيناقشهم فيها مناقشة إجمالية على ثلاث مراحل[1] ، ثم يناقش بعدها ما يستندون إليه من تأويلات .

أما المرحلة الأولى فيناقشهم فيها من حيث موقف الصحابة رضى الله عنهم ، إذ على فرض أن الرسول ﷺ أوصى لعلى رضى الله عنه بالخلافة ؛ وفرضه عليهم كفرض الصلاة والزكاة ؛ كيف يقبل العقل أن يفرق الصحابة بين ما فرضه رسول الله ﷺ ؟ فلم يقبلوا ذلك منه كما قبلوا منه الصلاة والزكاة ؟ وما الداعى لهم إلى ذلك ؟ مع أنهم لو جحدوا

= فهذا يفضى إلى اجتماع الأمر والنهى فى الفعل الواحد بالاعتبار الواحد ، وأنه محال . . . . فثبت قطعاً أن أولى الأمر المذكور فى هذه الآية لا بد وأن يكون معصوماً » ا هـ

أما أنه لا يصلح أساساً لدعواه ، فلأننا لا نسلم بأن الخطأ لكونه خطأ منهى عنه بل الخطأ المعروف بأنه خطأ منهى عنه ، ولم يأمرنا الله بمتابعة أحد فيه حتى ولا أولى الأمر ، بل النهى متوجه فيه للجميع حتى لأولى الأمر ، فليس كل خطأ منهياً عنه ، وإلا فقد يختلف إمامان فى مسألة واحدة ، وأحدهما — لا بعينه — مخطئ قطعاً ، ومع ذلك فكل منهما غير منهى عن اجتهاده ، بل مسئول عنه ، ومأجور عليه ، فهذا خطأ غير منهى عنه ، لأنه لم يعرف بأنه خطأ ، والأمر به هنا ليس باعتبار أنه خطأ بل باعتبار آخر ، والخطأ المعروف بأنه خطأ منهى عنه قطعاً ، ولا يجتمع فيه الأمر والنهى باعتبار واحد أبدا ، أما الخطأ غير المعروف بأنه خطأ فكيف يصح النهى عنه وهو غير معروف ! ! ؟ وعلى ذلك فلم يأمرنا الشارع باتباع أولى الأمر فيما عرف خطؤه ، أى باعتبار أنه خطأ ، حتى يقال إن الأمر والنهى قد اجتمعا فى الفعل الواحد باعتبار واحد

وإذا سقطت هذه المقدمة فقد سقط كل ما بنى عليها من ادعاء العصمة لأولى الأمر

أما ادعاء العصمة لإجماع أئمة المسلمين فموضوع آخر ، تلتمس أدلته من أبواب أخرى :

(١) الرد على الرافضة ص ٨٣ب — ٨٧ ا من مخطة ولى الدين

فريضة من فرائض الله لكانوا كافرين ؟ ! ! وكيف يتصور منهم أن يطيعوا أبا بكر فى استخلاف عمر رضى الله عنهما ، وأن يعصوا الرسول ﷺ فى استخلاف على رضى الله عنه ! ؟ هل كانوا أطوع لأبى بكر رضى الله عنه منهم لرسول الله ﷺ ؟ وإن كانوا جاهلين ، فأين كان على رضى الله عنه ؟ إن كان لديه على ذلك برهان ولم يبين لهم فقد أدخلوا — الشيعة — عليه من الشين والوهن أكثر مما أدخلوه على غيره ، وإن كانوا بايعوا أبا بكر رغبة فى الدنيا ، فما الذى جروه لأنفسهم من خير الدنيا بتقديم أبى بكر ؟ وماذا أجازهم عنه ؟

إذا ادعى المدعون على الصحابة شيئاً من ذلك ، فقد وصفهم الله تعالى فى كتابه بخلاف قولهم ، وأثنى عليهم ، وأمر باتباعهم ، قال تعالى : « وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ » (التوبة آية ١٠٠) وقال : « الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللهِ وَرِضْوَاناً وَيَنْصُرُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ » (الحشر آية ٨) :

وفى المرحلة الثانية يعارض أدلتهم لأهل البيت بأدلة أخرى لغيرهم مبيناً أن الرسول ﷺ لم يعين الخليفة رحمة منه للأمة فيروى عنه قوله ﷺ : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى » وقوله ﷺ : « اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر » ويروى عن حذيفة رضى الله عنه قال : كنا جلوساً عند النبى ﷺ فقال : إنى لأرى ما قدر بقائى فيكم ، فاقتدوا بالذين من بعدى ، وأشار إلى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، ويعلق الترمذى على هذه الروايات بأنه ﷺ أوصى باتباعهما ، كأنه قد استخلفهما واحداً بعد آخر ، إلا أنه لم يفصح رحمة منه للأمة ، مع ما بلغنا أنه قال : [إذا] استخلفت عليكم فعصيتم خليفتى نزل بكم العذاب ، فكيف يزعم زاعم بجهله أن النبى ﷺ استخلف علياً رضى الله عنه ، والنبى ﷺ يقول : لم أفعل ذلك ؟ !

وفى المرحلة الثالثة فيناقشهم من حيث موقف على رضى الله عنه . ذلك أنه لو كان لديه عهد بذلك ما ناظر فيه أحداً ، ولما رضى أن يقوم بهذا الأمر غيره ، بل لو رأى نفسه أحق من غيره قبل قتل عثمان رضى الله عنه لما سكت أو أطاع أحداً ، حتى ولو اضطر إلى

الجهاد بالسيف ، كما فعل بعد مقتل عثمان رضى الله عنه ، ولو أراد أن يقاتل أبا بكر أو عمر أو عثمان لكان قادراً عليه ، لقوته وتدبيره وكثرة أعـوانه .

هذا كله من الناحية الإجمالية .

أما ما يستندون إليه فمثل قوله تعالى : « إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا » (المائدة آية ٥٥) ويفسرونها على ضوء قوله ﷺ « من كنت مولاه فعلى مولاه » ويبين الترمذى التفسير المرضى عنده لهذه الآية بما ينقله عن أبى جعفر محمد بن على ، وهو الإمام الخامس ، من أن عبد الملك بن سليمان قال : سألته عن قوله تعالى « إِنَّمَا وليُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا » (المائدة آية ٥٥) قال : نزلت فى الذين آمنوا ، قلت : إن ناساً يقولون : نزلت فى على رضى الله عنه ، قال : إن علياً من الذين آمنوا ، وإذا كان ذلك لا يمنع تفسير الشيعة لأنه لم يبين من هم المقصودون بلفظ « الَّذِينَ آمَنُوا »، فإن الترمذى يروى هذا الخبر بسند آخر عن عبد الملك بن سليمان ، وبصورة أخرى ، قال : سألت أبا جعفر عن قوله تعالى : « إِنَّمَا وليُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُه وَالَّذِين آمَنُوا » قال : أصحاب النبى ﷺ ، قال : قلت يقولون على ، قال : على منهم ، وعلى ذلك تنتفى هذه الخصوصية المدعاة لعلى رضى الله عنه وآل بيته فى هذه الآية الكريمة .

بقى الحديث الذى يضعونه بجوار هذه الآية وهو « من كنت مولاه فعلى مولاه » ، ولا يكاد المرء فى احتدام المناقشة يجد له محملا مقبولا ، إذا وضعناه بجوار موقف على رضى الله عنه من عدم المطالبة بالولاية المدعاة له بعد وفاة الرسول ﷺ ، لكن الترمذى يرى أن له محملا صحيحاً ، إذا حملناه عليه لم نكن كذبنا علياً رضى الله عنه فى تفضيله أبا بكر وعمر رضى الله عنهما على نفسه ، ذلك أن الرسول ﷺ قد أشار فى بعض أحاديثه إلى ما سوف يكون بعده من الفتن بعد أن سأل ربه أن لا يجعل بأسهم بينهم ، فمنعه من ذلك ، وحين قيل له : يا رسول الله ، ألا تستخلف ؟ فقال : إن تولوا أبا بكر تجدوه قوياً فى أمر الله ضعيفاً فى نفسه ، وإن تولوها عمر تجدوه قوياً فى أمر الله قوياً فى نفسه ، وإن تولوها عليا — ولن تفعلوه — تجدوه هادياً مهدياً يسلك بكم الطريق المستقيم، فقد علم رسول الله ﷺ أن الناس لا يجتمعون على علىّ ، وأنه سيكون فتنة وفرقة ، فقال رسول الله ﷺ هذا القول : من كنت مولاه فعلى مولاه ، ليحذر الناس من البراءة من على كما فعل أهل النهر

حين خالفوه فى أمر الحكمين ، وشهدوا عليه بما شهدوا وتبرءوا من ولايته . تحقيق ذلك ما رواه سلمة بن أبى صادق عن على رضى الله عنه قال : إنكم تستعرضون على بشىء وتعرضون على البراءة ، فلا تبرءوا منى ، فإنى على الإسلام . . . . ، فقد أحب رسول الله ﷺ أن يحذر الناس ويزجرهم عن ذلك ، مبيناً أنه ولى من والاه ، وأنه لا يحل لأحد البراءة من على رضى الله ، وأنه ولى كل مؤمن ، وأنه أحد الخلفاء الراشدين المهديين .

بقيت الشبهة فى أمر هذه الولاية ، وأنها من نوع الولاية التى لرسول الله ﷺ ، خاصة وأنه لم يقل مثل هذا القول لغيره كأبى بكر وعمر .

ويجيب الترمذى بأن أمر الجواب عن ذلك ، وبيان ما هى الولاية المقصودة فى الحديث الشريف متروك لعلى رضى الله عنه ، لأن جوابه أحرى بالقبول لديهم ، وإذا لم يترك على رضى الله عنه قولا فى الجواب عن ذلك ، فإن أفعاله تنبئ عنه ، وفيها ما يقوم مقام الكلام لو كان حياً ، ذلك أنه بايع الخلفاء من قبله ، وسلم الأمر لعبد الرحمن بن عوف ليختار بينه وبين عثمان رضى الله عنهم ، ويولى من يراه ، ولما قدم عبدُ الرحمن عثمانَ رضى عنهما بايع على وسمع وأطاع ، ولو كان على يرى أن هذه الولاية من نوع الولاية التى لرسول الله ﷺ لما تركها منذ اليوم الأول لأبى بكر رضى الله عنه ، ولقاتل فى سبيل ذلك ، بل عرض عليه أن يفعل فرفض ، وقال له أبو سفيان : ما بال هذا الأمر فى أقل حى من قريش ؟ والله لئن شئت لأملأنها عليه خيلا ورجالا ، فقال على رضى الله عنه : أيها الشيخ ، إنك طالما عاديت الإسلام وأهله فلم يضرهما ذلك شيئاً ، إنا وجدنا أبا بكر لها أهلا[1] ، فلم يدع على رضى الله عنه أن النبى ﷺ جعل له من الولاية والحقوق ما كان للنبى ﷺ ، ولم يحتج على رضى الله عنه لكن ينسب لنفسه ما يريد هؤلاء نسبته إليه ، لأنه راض أتم الرضا بما أنعم الله عليه من نعمة الإسلام ورزقه من الفضائل ، فقال رسول الله ﷺ حين سئل عنه : قديم هجرته ، كريم حسبه ، حسن تلاوته ، وقال : لأرفعن الراية غداً إلى رجل يحبه الله ورسوله ، أو قال يحب الله ورسوله ، وقوله : أما ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون

---

(١) تصحيح هذا النص مأخوذ من تاريخ الطبرى ج ٣ ص ٢٠٩

من موسى إلا أنه لانبي بعدى، وقوله : يا على ، أمرنى الله بحب أربعة أنت أحدهم ، فعلى رضى الله عنه راض بهذا وبغيره الكثير الجم، ولا يرضى بتفريط ولا إفراط ، فهذه الأدلة التى يسوقونها غير صحيحة ، يدل لعدم صحتها احتمالها لتأويلات مختلفة غير تأويلاتهم ، ويرجح هذه التأويلات المختلفة موقف الصحابة من جانب ، وموقف على نفسه رضى الله عنه من جانب آخر (١) .

بهذا يظهر نموذج من الجهد الكبير الذى بذله الترمذى الحكيم فى مناقشتهم ، بحيث يمكن أن نقول إنه ناقش أهم الأسس التى يعتمدون عليها ، ويستندون إليها .

وإذا انهار الأساس الذى يبنى عليه الشيعة نظريتهم فى الولاية السياسية ، فقد انهار ما يتبعها من دعوى قصر الولاية الدينية على هؤلاء الأئمة ، وأمكن انتزاعها من بين أيديهم لإعادتها مشاعاً بين المسلمين ، من أهل البيت النبوى الكريم ومن غيرهم على السواء ، بل تطورت هذه القضية ، فأخذت عنده اتجاهاً معاكساً ، بمعنى ضرورة قصر الولاية السياسية على من ينال الولاية الدينية ، ولو تعمق هذا الاتجاه واتضح واستجاب له الناس لتعرض الحكيم الترمذى إلى اضطهاد سياسى يضاف إلى نواحى اضطهاده الأخرى ، ومظاهر

---

(١) ولعل فى هذا الموقف الذى يقفه الحكيم الترمذى من الشيعة ما يجعلنا نتروى كثيراً عند النظر فى علاقة التصوف بالتشيع ، فلا نجزم بأن بينهما علاقة التابع بالمتبوع ، أو صلة الأصل بالفروع ، وما يتبع ذلك من نتائج تمس التصوف فى أصالته وتاريخه ، فقد ظهر هنا مدى المنافرة بين هذا القطب البارز من أقطاب التصوف وبين الأفكار والمبادئ الشيعية .

وإن وجود تشابه بين بعض الأفكار الشيعية والتصوفية لا يكفى أن يكون دليلا على تبعية التصوف للتشيع أو انطباعه بطابعه ، بل لعله أن يتخذ دليلا على اتجاه معاكس ، بمعنى أن التشيع قد استفاد بعض المبادئ من المحيط الإسلامى العام ، فصبغها بصبغته ، بحيث تصبح امتيازاً خاصاً لطائفة خاصة ، وأن التصوف أعاد الأمر إلى نصابه حين نفى عن هذه المبادئ صبغتها الطارئة ، وتركها على ما كانت عليه عامة بين المسلمين ، وهذا مشاهد ملموس فى هذه المناقشة التى أوردناها مفصلة هنا عن الحكيم الترمذى

هذا الاتجاه واضحة تماماً فى مناقشته لهم وإجاباته عليهم ، وهو اتجاه أقرب ما يكون شبهاً بتقرير أفلاطون — من قبله — عن طبقة الحكام فى جمهوريته ، وبتقرير الفارابى — من بعده — عن رئيس المدينة الفاضلة .

ولم يكن جهد الحكيم قاصراً على هـــذه النواحى السياسية دون النواحى الاجتماعية الأخرى بل حظيت هى الأخرى بكثير من الاهتمام ، وهذه كتبه كلها تتحـــدث عن الأخلاقيات والمثاليات الدينية ، ولقد ذكرنا من قبل موقفه بالنسبة للفقهاء والمحدثين والمتصوفين ، وهو ذو وجه اجتماعى بارز الملامح ، وهو مع ذلك يعطينا صوراً محدودة لكثير من المظاهر الاجتماعية التى يتحدث عنها مرة بالنقد ، ومرة بالبيـــان والمقارنة ، ومرة بالإرشاد والنصح ، ولننظر إليه حين يتكلم — مثلا — عن المحتسبين ، وكيف يغيرهم شعورهم حين أدائهم هذا العمل بعز الثناء والمحمدة ، ويدفعهم إلى الترؤس وبناء الآمال المادية الدنيوية ، مع أن أصل الحسبة عمل فى سبيل الله ، يحتسب أجره عند الله وحده ، ويضرب لذلك مثل المؤذن وكيف يتطاول على الجيران ، ويذهب بنفســـه مذهب الإمارة والرئاسة ، فإذا أبطأ عن وقت الصلاة لسبب ما فأذن بعض المصلين ولم ينتظروه خرج إلى حد السفه ، وإن أراد أحد أن يشترك فى مرمة المسجد أو نفقته لم تسخ نفسه بذلك خشية أن تذهب رياسته ، وأن يشاركه فى اسمه غيره ، ومثل مغسل الموتى ، فالويل لمن خالفه أو سبقه إلى كفن فقطعه أو ميت فغسله ، ومثل صاحب الرباط ، فهو مرابط فى الظاهر ، لكنه عيال على الرباط وأهله ، يزاحم باسمه أهل الدنيا فى دنياهم ، ويطلق عليهم الحكيم لقباً يناسب أعمالهم غير اللقب الذى يحبونه ، فيقول عنهم : فهؤلاء مكتسبة لا محتسبة ، لأنهم بتلك الحسبة التى أظهروها تأمروا ، ونالوا الرئاسة وركوب الأعناق عند الخلق ، فقووا على أمور لم تكن تنفذ لهم ، لو لم ينسبوا إلى الحسبة [1] .

اضطهاده :

ولقد تعرض الحكيم الترمذى لكثير من الاضطهاد على مختلف المستويات ، على مستوى

---

(١) الأكياس والمغترين ص ٥٤ — ٥٥

العامة ، وعلى مستوى العلماء ، وعلى مستوى الولاة ، وادعيت عليه دعاوى مختلفة كانت فى مستوى العامة بالشائعات وقالة السوء ، وعلى مستوى العلماء بالنبذ والجحود لجهوده وعلمه ، وعلى مستوى الولاة بتهمة إفساد الناس والابتداع وادعاء النبوة ، وكل ذلك ينكره الحكيم أشد الإنكار ، ويرى أنهم تقولوا عليه ما لم يخطر قط له ببال ، فكيف أمكن أن تنبت هذه الأقاويل ؟ وتأخذ مأخذها منه بهذه الشدة ؟؟

لقد تعرضنا لما وجهه إليه المحدثون والفقهاء ، وعرفنا مآخذهم ، وكيف تستند على كثير من النصوص التى يمكن أن تشهد لهم ، لكن هذه الحملة تظل أقوى وأقسى مما تتحمله القضية ، فلا بد من ملابسات أخرى ساعدت عليها ، وزادت من قسوتها ، وليس يصعب علينا إدراك ذلك كله بعد أن عرضنا موقف الترمذى تجاه البيئة التى كان يعيش فيها ، وكيف أنه لم يكد يترك مجالا من مجالات الحياة يمكن له أن يتحدث فيه حسب منهجه إلا طرقه .

ونضيف إلى ذلك أنه كان ينأى بنفسه عن أقرانه ، ويعتزل بجهده عنهم فلا يشاركهم ما هم فيه من حياتهم العامة أو الخاصة ، صادراً فى ذلك عن رأى غير حميد فى سلوكهم وتصرفاتهم ، تلك التى كان ينقدها أمر النقد ، وقد عرفنا ذلك من كتابه إلى محمد بن الفضل البلخى ، ويتبين منه أنه كان عرضة للعتاب بسبب استخفافه بالإخوان ، وقد أجاب الحكيم فلم ينكر ما نسب إليه ، وإنما ذكر أعذاره وأسبابه بافتقاد إخوان الصدق وأن إخوان المداراة والمعاشرة كانوا حيث سلامة الصدور فى السلف الصالح ، أما فى وقته فقد تبدل الحال ، يقول(1) : « وأما ذكرت من شأن الاستخفاف بالإخوان وسقوط من فعل ذلك عند (الأصل : عن) الله تعالى ، فأين ذلك الأخ ؟ أنا فى طلبه عطشان ، ومكانه منى على العانقين ، واشفار العينين ، وإنما يكون أخوك من سقياهما من مشرب واحد ، ومرعاهما فى مرتع واحد ، ومركبهما واحد ، من حظ واحد إلى رب واحد ، فأما من تباينا فى هذه الصفات فلا يأتلفان إلا على التدارى والتعايش ، وإخوان المداراة والمعايشة كانوا فى السلف الصالح الذين خلوا يتعاشرون ويتواخون على سلامة الصدور ،

---

(1) رسالة إلى محمد بن الفضل ص ٦٨ ا من مخطوطة ليبزج

وسخاوة الأنفس ، فأما اليوم ، فقد تبدل بالسلامة خبا ودهاء ، وبسخاوة الأنفس طمعاً وبخلا . . . والاشتغال بهم بطالة ، إنما يقتضيك الله من أمورهم أن ترحمهم رحمة يسلموا منك قلباً ويداً ولساناً وفعلا » .

ثم إنه كان بعد ذلك قاسي الحساب مع كثير من الفئات ، خاصة طائفة العلماء المتصوفة حتى لقد أصدر بلاغاً لمن سماهم بالمفتونين ، يقول فيه(١) : فرحم الله من بلغ هذا عنى ، فقال للمفتونين : يقول لكم محمد بن على : حرام على قلوبكم الوصول إلى منازل القربة حتى تؤدوا [الأصل : لا تؤدوا] الفرائض على ما وصفت ، ثم حرام على قلوبكم بعد ذلك درجات الرسائل حتى تميتوا مشيئاتكم لمشيئته ، ثم حرام على قلوبكم بعد ذلك الدرجة العظمى فى ملك الملك بين يديه حتى تنقطع عن قلوبكم مشيئة الوصول إليه . . . . . » .

بل إنه يعقد للمتصوفة امتحاناً عسيراً(٢) يتحدى به الأدعياء والمتطفلين ، مما أحرج منه الصدور وملأها غيظاً وكمداً ، وأحسوا أنهم لو تركوه وشأنه لأفسد عليهم سوقهم وأكسد تجارتهم ، فلا بد من عمل ينفر منه العامة من ناحية ، ويتيح لهم اضطهاده من ناحية أخرى ، حتى ينصرف عن اتهامهم إلى إصلاح شأنه والدفاع عن نفسه .

ولسنا ندعى ذلك من تلقاء أنفسنا ، فكل الشواهد تشير إليه وتؤيده حسبما عرضناه فيما سبق ، وقد عثرنا على نص للحكيم يمثل أصبح الاتهام ، وهو يشير إلى هذه الفئات مبيناً دوافعهم وأهدافهم من هذه الحملة التى وجهوها إليه ، وهو وإن كان يسوق هذا النص كحديث عام لكنه يسوقه من صميم تجربته مما يخول له كل هذه الأهمية .

يقول فى الأصل السادس والتسعين والمائة « فى ديدان القراء — وهم الزهاد — والتمسك بالسنة » فى كتابه « نوادر الأصول » بعد أن يذكر بعض أصنافهم ، ولكراً مما يرى من أوصافهم(٣) : فالمتمسك بسنة رسول الله ﷺ عند ظهور هذا كالقابض

---

(١) منازل القربة ص ١٠ ب من مخطوطة ولى الدين
(٢) فى « ختم الأولياء »
(٣) ص ٢٣٤

على الجمر لأن هذين الصنفين قد تمكنوا من صدور الخلق لغلبة الجهل ، فهم المقتدى بهم ، والمنظور إليهم ، فهم عند الخلق علماء وفى الملكوت جهال ، . . . . . ، فمن تمسك بالسنة بين ظهرانيهم ، بعد تمكنهم من الرياسة ، ونفاذ القول فيهم ، وهتك سترهم ، وكشف عورتهم ، وأبان كذبهم ، حط رياستهم وقطع مآكلهم ، وقد بارزهم بالمحاربة ، وهم يستعدون لمحاربته : ينتقصونه ويطلبون الغوائل منه ، فصارت مئونتهم عليه أعظم من مئونة محاربة الكافرين ، لأن الكافر لا حرمة له ، والقلب والأركان قد تعاونوا عليه فى إهلاكه ، وهذا معه حرمة الإيمان ، فاحتجت إلى أن تداريه وتلاطفه ، وترفق به ، وتراقب الله تعالى فى شأنه » .

وهذا النص مقبول على عمومه ، يشهد له الواقع ويؤيده ، ولكنه يتخذ مَثَلَه الأول من موقف الحكيم نفسه مع هذه الفئات ، فقد هتك الكثير من أستارهم ، وكشف الكثير من عوراتهم ، وأظهر الكثير من أكاذيبهم ، مما شأنه أن يحط رياستهم ، ويقطع مآكلهم ، وأى مبارزة بالحرب أشد من ذلك ، لكنها حرب على أسلوبه هو ، لذلك بارزوه بأسلوبهم هم ، فانتقصوه ، وطلبوا منه الغوائل .

وكما كان فى رسالته « بدء شأن أبى عبد الله » يوجه اتهامه صراحة إلى العلماء بقوله : « وسلط على أشباه ممن ينتحلون العلم يؤذونني ويرمونني بالهوى والبدعة ، فإنه يشير هنا إلى طائفة القراء والمتصوفين ، ويذكر الدوافع الخفية التى دفعتهم جميعاً إلى انتقاصه وإيذائه ورميه بالهوى والبدعة ، ودليله أن هذه التهم لم تثبت لدى والى بلخ ، وإنما أخذ عليه تعهداً بعدم التكلم فى الحب .

وقد كان التكلم فى الحب من التهم الكبيرة القاسية فى هذا الوقت ، وهى التهمة الرئيسية التى قامت على أساسها محنة الصوفية المعروفة بمحنة غلام الخليل[1] وقد شاعت وذاعت فى أرجاء العالم الإسلامى حينئذ ، وكان المعارضون لفكرة الحب الإلهى يعارضونها لتصورهم

---

(١) كانت محنة غلام الخليل عام ٢٦٢ هـ ، أى بعد هذه المحنة التي قاساها الحكيم حسب استنتاجنا ، ولكن ذلك لا يمنع أن بوادرها ومقدماتها كانت تعمل عملها فى المجتمع الإسلامى حينئذ ، حتى بلغت ذروتها بوقوع المحنة فعلا .

أن الحب على أيسر تقدير وأسهله من شأن العواطف البشرية التى تتقلب وتتغير ، وتتكون بين متشاكلين ، وتتجه نحو شيء محسوس[1] ، ومقام الألوهية منزه عن كل ذلك ، عدَّ عن ذكر الحب الطبيعى الذى عرف عن المالوية ، بمعنى التجاذب بين ذرات النور التى انفصلت من مصدر النور الأعظم إله الخير ، وهى زندقة محض ، وعن مظاهر الحب الأخرى المشوبة بالنزعات والرغبات والشهوات ، وفهم الحب على هذا المعنى يستتبع القول بالحلول أو التجسيم[1] أو ما شاكل ذلك من الأفكار التى تثير المسلمين ، وتثير غضبهم وحنقهم ، وتسىء رأيهم تماماً فيمن يتهم بمثل هذا الاتهام ، فكيف يحب ما لا يرى ؟ إنما المحبة للمخلوقين ، والخوف بنا أولى .

ولقد وقع الترمذى — بناء على هذه التهمة ، وعلى التهم الأخرى المنسوبة إليه ، ما صح منها وما لم يصح — عرضة لغضب الخاص والعام ، حتى ذلت نفسه وانكسرت وتطامنت ، ولم يعد يستطيع أن يرفع رأسه ، وأصبح يرى فى عامة أهل بلده أنهم السقم أكثرهم .

على أننا نستطيع أن نلمح وراء كل ذلك خيطاً رقيقاً ينتظمها جميعاً فى عقد واحد ، ذلك هو تركيزه على فكرة الولاية ، فقد رأينا بوضوح أنه يقف بالنسبة للطوائف المختلفة من علماء المسلمين موقفاً يحاول فيه أن يسلبهم شرف الكمال أو الإتقان فى علومهم ، ويستبد بها وحده ليجعلها فى الأولياء الذين يضع أوصافهم ، ويحدد علاماتهم ، بحيث يخرج عن دائرتهم المعظم الغالب ، ولا يبقى فيها بعد ذلك إلا أقل القليل .

وكما ذكرنا من قبل ، لا يسهل التحقيق — فى حدود ما لدينا من مصادر — فى حادثة اضطهاده هذه عما إذا كانت حادثة وحيدة ، أم أنها تكررت فى مناسبة أخرى ؟ لكننا سنحاول على قدر الإمكان .

إن الترمذى يقص علينا قصة الفتنة التى تعرض لها ، وكيف صار إلى حيث كتب عليه قبال الوالى أن لا يتكلم فى الحب ، ويؤخذ من سياق هذا الأثر وترتيب السرد فيه أنها

---

(١) ويصور أبو الفرج بن الجوزى هذا المعنى تصويراً واضحاً فى كتابه « تلبيس إبليس » ص ٢٣٨

وقعت فى نهاية المرحلة الثالثة من حياته ، وأنه عاد بعدها إلى ترمذ ، فهل هذه هى الحادثة التى تقصها علينا كتب التراجم ؟ أم أنها واقعة أخرى ؟

إن كتب التراجم لا تذكر تاريخ هذه الواقعة ، لكنه فى لسان الميزان[1] يروى عن السلمى أنه هجر بترمذ فى آخر عمره بسبب تصنيفه كتاب ختم الولاية وعلل الشريعة ، قال : فحمل إلى بلخ ، فأكرموه لموافقته لهم فى المذهب . بينما يروى الذهبى[2] نقلا عن السلمى نفسه أيضاً بأنهم نفوه من ترمذ بسبب تأليفه ختم الولاية وكتاب علل الشريعة ... فجاء إلى بلخ فأكرموه لموافقته إياهم فى المذهب ، ولم يحدد لذلك تاريخاً ، وفى هاتين الروايتين نتبين أنه أخرج من ترمذ ، وأقام فى بلخ ، ولو فترة من الزمن ، وكان ذلك فى آخر عمره ، بسبب تأليفه كتاب ختم الأولياء وعلل لشريعة ، أما الواقعة التى ذكرها الترمذى فى رسالته فإنها تدل بسردها وسياقها أنها لم تكن فى آخر عمره ، وأنه لم يقم بسببها فى بلخ إلا مقدار ما نظر الوالى فى أمره ، وكتب عليه أن لا يتكلم فى الحب . فهل هناك تزيد فيما روى عن السلمى خاصاً بهذه الواقعة ؟ أم أنها واقعة أخرى ، وإذا كانت واقعة أخرى ، فهل كانت قريبة العهد بالواقعة التى رواها الترمذى نفسه ؟ أم حدثت فى آخر عمره كما نقل ابن حجر ؟ فكيف عاد بعد ذلك إلى ترمذ ؟ وهل التهمة التى نفوه بسببها من ترمذ ، وهى تأليفه كتاب ختم الولاية ، وكتاب علل الشريعة ، وقولهم إنه زعم أن للأولياء خاتماً ، وأنه يفضل الولاية على النبوة ، محتجاً بقوله عليه السلام : « يغبطهم النبيون والشهداء » إذ لو لم يكونوا أفضل منهم لما غبطوهم ؟ هل هذه التهمة هى نفس التهمة التى أشار إليها الترمذى مذكورة هنا بصراحة ووضوح ؟ أم أنها تطور لاحق لحملة التشكيك التى تعرض لها من علماء بلده ؟ كل ذلك وما تعلق به يحتاج إلى تحقيق قد لا يكون سهلاً من خلال هذه النصوص القليلة المقتضبة التى فى أيدينا .

على أن ما ذكره فى رسالته عما أصابه من اضطهاد قد وقع — بحسب سرده — قبل عام تسعة وستين ومائتين ، ولم يشر فيه إلى أنه نفى أو خرج من ترمذ إلى بلخ ، بل يؤيد السياق

---

(١) ابن حجر حـ ٥ ص ٣٠٨

(٢) تذكرة الحفاظ حـ ٢ ص ١٩٧

عكس ذلك ، فإذا أضفنا ما ذكره من أنه هاجت ببلاد فتنة وانتقاض أمر حتى هرب جميع من كانوا يؤذونه ويشنعون عليه ، وأن هذه الإشارة ربما كانت إلى استيلاء يعقوب بن الليث الصفار على ما وراء النهر ، وأخذه من يد آل طاهر ، وقد تم ذلك عام ٢٥٩ هـ[1] ، تبين لنا أن هذه الحركة التي اضطهد فيها ، وذكرها في رسالته ، ربما كانت قبل هذا التاريخ أيضاً ، أي في النصف الأول من حياته ، وأنه من المرجح أنه قد تعرض لحركة اضطهاد ثانية في النصف الثاني من حياته ، في أخريات أيامه ، كما ذكره عن السلمي في لسان الميزان ، وقد نفي أو خرج في هذه المرة من ترمذ إلى بلخ ، ومن الطبيعي أن لا يرد لها ذكر في رسالته هذه ، لأنها وضعت لبيان بدء شأنه ، كما هو واضح من عنوانها « بدو شأن أبي عبد الله » لا لبيان نهاياته التي تدرج إليها ، ولأنها في كتابتها عنه لا تكاد تجاوز عام تسعة وستين ومائتين ، ونحن نعلم أن حياته ربما كانت قد امتدت إلى عام عشرين وثلاثمائة كما رجحنا . كما نلاحظ أن كتاب « ختم الأولياء » الذي كان من أسباب نفيه واضطهاده — كما تروى هذه الروايات — قد كتب بعد عام ٢٥٨ هـ ، لأنه يذكر فيه اسم يحيي بن معاذ الرازي ، ويتبع ذلك بقوله : رحمه الله ، مما يفيد أن هذا الكتاب قد كتب بعد وفاة يحيي ، أي بعد عام ٢٥٨ للهجرة[2] ، حيث توفي يحيي بن معاذ ، وذلك يقوى أن حركة الاضطهاد التي لقيها بسبب هذا الكتاب كانت حركة أخرى غير تلك التي رواها في بدء

---

(١) وبالتالي فلا يمكن أن يكون يعقوب هذا هو نفس والي بلخ الذي عرضت عليه قضية الحكيم الترمذي كما يشير إليه الدكتور عثمان يحيي في تحقيقه لكتاب ختم الأولياء ص ١٧ حاشية ٣٢ ا ، بل الأرجح أن يكون هو داود بن عباس ، لأن استيلاء يعقوب على بلخ كان عام ٢٥٧هـ ، واستيلاؤه بعد ذلك على ما وراء النهر كان بعد عرض هذه القضية ، حيث تم عندئذ هروب الذين كانوا يضطهدونه ، مع ملاحظة أن هذه الفتنة التي يشير إليها الترمذي والتي تهمنا هنا ، هي التي وقعت في ترمذ ، لا في بلخ ، فالأحرى إذن أن نقول : إنه في عهد يعقوب هذا وأخيه عمرو من بعده برز الحكيم إلى الناس ، وقعد لهم ، وظهرت التلامذة والأتباع .

(٢) الدكتور عثمان يحيي : مقدمته لكتاب ختم الأولياء ص ٩٧ .

شأنه ، وأن هذه الحركة الثانية كانت أشد وأشق ، تمكن فيها مواطنوه من إخراجه من بلدته بطريقة لم نتبينها بعد ، حيث أقام فى بلخ .

ولكن على صحة هذا الفرض ، من أنه اضطهد فى أخريات أيامه حتى نفى إلى بلخ تبقى مشكلة أخرى ، تلك هى الحقيقة الثابتة من أن قبره موجود فى ترمذ ، فكيف عاد إليها ودخلها بعد ذلك ، وكيف قبله أهلها من جديد ، فهذا ما لا تبديه لنا المصادر التى أمكننا الحصول عليها حتى الآن .

الفصل الثالث

سـلوكه ومجاهداته

سنحاول هنا — مع قلة ما لدينا من المصادر والمادة التى يمكن الاستعانة بها — أن نقوم بوضع صورة واضحة قدر الإمكان من حياة شيخنا السلوكية ، ذلك أن كل المصادر التى حدثتنا عنه قد اكتفت بذكر اسمه ، وأسماء بعض من روى عنهم أو رووا عنه ، وذكر نفيه من ترمذ إلى بلخ ، ورحلته إلى نيسابور وتحـديثه فيها ، ثم سردوا مقتطفات مروية من أقواله ، دون أن يلتفتوا إلى إعطائنا نبذة عن أحواله أو أطواره فى بداياته أو فى نهاياته ، إلا نبذا قليلة ، لا تروى غـلة ولا تنقع ظمأ ، وردت فى كتاب « تذكرة الأولياء » وهى على قلتها لا يمكن الركون إليها أو التعويل عليها ، حيث لم تذكر فى المصادر القديمة (1) ، لكنها لا تخلو من قيمة فى إعطاء القارئ فكرة عامة ، ولعل كاتبها اعتمد على مصادر لم تصل إلينا .

وليس لدينا بعد ذلك ما نعتمد عليه إلا تلك الترجمة الذاتية الوجيزة التى تركها لنا الحكيم الترمذى عن نفسه ، ومن هنا — كما هو من نواح أخرى — تبدو قيمتها البالغة ، إذ لولاها لما أمكننا أن نعرف شيئاً فى هذه الناحية من حيـاته الشخصية ، ولتركنا موضع هذا البحث خالياً دون مساس ، لكننا بالاعتماد عليها والرجوع إليها مع مقارنتها ببعض الملابسات التى عرفناها من مصادر أخرى أمكننا أن نقسم حياته إلى المراحل التى ذكرناها سابقاً ، وأن نعرف شـيئاً من حياته السلوكية نحاول أن نضعه فى صورة مناسبة فى هذا الموضع من البحث ، وهو وإن كان لا يسـير بنا إلى نهاية المطاف فإنه — على الأقل — يضع أقدامنا على بداية الطريق ، ويدلنا على مراحل فى هذا الطريق الذى قطعه هو على امتداده ، وهذا كاف لنا فى هذا المجال ريثما يسفر البحث عن مصادر أوسع وأشمل يمكن عن طريقها الإحاطة بهذه الناحية من حياته .

لقد لاحظنا من قبل أن الحكيم الترمذى نشأ فى بيت علم ، فأبوه على بن الحسن بن هارون الترمذى المحدث الذى حدث ببغداد ، وهذا يدلنا على أن النشأة العلمية التى نشأها الحكيم الترمذى كانت امتداداً لجهود أبيه من قبله ، ولعل ذلك كان ذا تأثير عليه فى إقباله على الدراسة ، وتفرغه لها ، وإعراضه عن الملعب منذ حداثته :

---

(1) الدكتور نقولاهير : مقدمته لكتاب « بيان الفرق » ص 7

لكن هنالك أثراً أهم من ذلك ، صادف لدي الحكيم استعداداً ، فظل ينمو وينمو ، حتى ظهر أخيراً فى تحوله الصوفى ، هذا الأثر هو ما لاحظه الترمذى نفسه فى تفريقه بين أهل الرأى وأهل الحديث من حيث الأخلاق والسلوك ، فأهل الحديث ألين قلوباً وأرق أفئدة ، لكثرة تردد الآداب النبوية والأحاديث الشريفة على أسماعهم ، فخلصت إلى النفوس منهم ، شاءت أو أبت ، فذللتها وقمعتها ، حتى روئى أثر ذلك وبركته عليهم[1] . فلين القلب ، ورقة الفؤاد ، وخشوع النفس ، وخضوع الجوارح من المميزات التى امتاز بها أهل الحديث على وجه العموم ، وهى — فى نفس الوقت — من الاستعدادات التى تهئ المرء للسلوك الصوفى ، وقد كان أبوه من المحدثين ، فلا غرو أن تنطبع هذه الصفات فى نفس ولده فتؤثر فيه ، وتجعله بدوره على استعداد كاف للسلوك الصوفى عندما تظهر دواعيه وتتهيأ أسبابه .

ولقد ظل الحكيم منذ نعومة أظفاره يدرس علم الآثار وعلم الرأى ، وهذان العلمان من أسنى العلوم التى كانت تطلب فى عصره ، بحيث يكفى الواحد منهما لنسبة صاحبه إلى سؤدد العلم وشرفه ، فهل وجد الحكيم فيهما كفايته ؟ !

لم يكن الحكيم ممن تكفيه هذه المطالب ، بل لعله كان لا يجد فيهما المنهج الكامل الذى كان يتشوف إليه بشوق غالب ، ونفس طلعة لا تهدأ ولا تستقر ، وظل شعوره بهذا النقص كامناً فى أعماق نفسه ، يوجه من حيث لا يدرى وجهة أخرى لم يكن يفكر فيها ولا يلتفت إليها ، بل كان ما يتميز به كل منهما عن الآخر من حيث جفاف الرأى بالنسبة لعلم الآثار عاملا من عوامل الصراع الخفى فى نفس شيخنا الترمذى ، ولم يجد هذا الشعور وسيلة إلى الظهور والتعبير عن نفسه إلا بعد أن بلغ الشيخ السابعة والعشرين من عمره ، وألقى عليه حرص الخروج إلى بيت الله الحرام .

لقد كان الحكيم طيلة هذه الفترة يبحث فيما يدرسه عما يشبع حاجة قلبه ، بل يبحث فى الحقيقة عن قلبه فى ثنايا ما يدرسه فلا يكاد يجده ، إذ ما هو المقصد الحقيقى من هذه

---

(١) المسائل المكنونة ص ٣ ب — ١٥ ، وص ١٣٠ — ٣١ من مخطوطة ولى الدين

الدراسات ؟ إن كان هو الشرف والسؤدد ؟ فهو أمر ظاهرى لا يصيب قلب الإنسان ، وإن كان هو تكوين الضمير المسلم والقلب المؤمن ؟ فذلك ما قد ظل يفتقده طيلة مدة دراسته هذه ، حتى أحس أن ما يقوم به بالطريقة التى يتهيها ليس من الطاعة المطلوبة فى شىء ، بل من الأمور التى يجب التوبة عنها ، والخروج منها ، إنها تزيد من رغبته فى الدنيا ، ومن حبه لجاهها وزيلتها ، بل إنها تكاد — من زيفها — تصرفه حتى عن حفظ القرآن ، وهو الأساس المتين لها ، ولعلنا نلاحظ هنا أن مثل هذا المشهد قد تكرر من بعد عند الغزالى فى القرن الخامس الهجرى[١] .

كل هذه الأشياء كانت تعتلج فى نفس الحكيم دون أن تجد لها متنفساً ، وظل على منهجه العلمى الذى كان يسير عليه دون أى تغيير ، حتى أثناء طريقه إلى الحج ، مما جعله يتوقف فى العراق طالباً الحديث ، كما هو غاية المحدثين فى رحلاتهم ، فلما وصل إلى رحاب البيت الحرام وجد فى ساحته متسعاً من الوقت ، وصفوا من الزمن ، يعود فيه إلى نفسه ليكتنه أسرارها ويسبر أغوارها ، فتنفست كل هذه الانفعالات ، وبرزت من أعماق شعوره ، حتى ملكت عليه حسه وشعوره ، بل ملكت عليه لسانه ، فلم يهتد لشىء من الحاجات غيرها . يقول الحكيم : حتى إذا قارب سنى سبعاً وعشرين أو نحوه ، وقع على حرص الخروج إلى بيت الله الحرام، فتهيأ لى الخروج ، فوقفت بالعراق طالباً للحديث ، وخرجت إلى البصرة ، فخرجت منها إلى مكة فى رجب ، فقدمت مكة فى بقية شعبان ، فرزق الله المقام بها إلى وقت الحج ، وفتح لى باب الدعاء عند الملتزم فى كل ليلة سحراً ، ووقع على قلبى تصحيح التوبة ، والخروج مما دق وجل ، وحججت ، فرجعت وقد أصبت قلبى ، وسألته عند الملتزم فى تلك الأوقات أن يصلحنى ، ويزهدنى فى الدنيا ، ويرزقنى حفظ كتابه ، وكنت لا أهتدى لشىء من الحاجات غير هذا[٢] » .

من هذا النص القصير نستطيع أن نرى كيف كان شعوره إزاء حياته السابقة ومنهجه

---

(١) انظر « المنقذ من الضلال » للغزالى

(٢) بدء شأن أبى عبد الله ص ١٤

فيها ، إنه لم يكن راضياً عنها بحال ، لأنه إذا كان التفرغ للعلم ودراسته كافياً لإشباع بعض الرغبات إشباعاً جزئياً ، فإنه وحده غير كاف لإشباع كل عواطفه بما فيها من حرارة دينية عميقة ، فهذا العلم — وإن كان علم الدين — لا يمس الروح كما يمس العقل ، ولا يخاطب الوجدان كما يخاطب الحواس ، فهو إن أشبع حاجة عقلية لم يكد يتجاوزها إلى ما فى أعماق القلب من مشاعر وعواطف ووجدان ، على أن ذلك لا يعنى أنه مقطوع الصلة بالقلب وما فيه ، بل هو الذى ينبهه من غفلته ، ويوقظه من غفوته ، ويهديه إلى طريقته وسلته ، ولكنه لا يستطيع أن يحمله إلى أبعد من ذلك لكى يصل به إلى أقصى قصده وغايته ، فللإنسان بما هو إنسان تطلعات وجدانية أوسع وأعمق وأبعد من أن تتمركز على بعض المظاهر المتغيرة فى هذه الحياة ، لأنها بتغيرها وعدم ثباتها لا تكفيها ، بجوار تطلعاته إلى المعرفة التى تجاوز حدود هذه الحياة ، إلى رب هذه الحياة ، إلى الله[1] ، والعلوم التى كان يدرسها الحكيم الترمذى لم تكن كافية لإشباع هذه التطلعات التى كانت كامنة فى أعماقه تترقب الفرصة المناسبة لإثبات وجودها ، وفرض نشاطها وفاعليتها ، وإذا لم يكن فى هذه العلوم ما يكفى لذلك ، فإلى أين يلجأ ؟؟ ومن أين يحصل على ما يستقر به قلبه ، ويهدأ به فؤاده ولبه ؟؟ وشواغل هذه الدنيا تلهيه ، ودراسته تستغرقه وتقصيه ، إنه كلما أراد أن يتخلص من أشراكها عجز ، وكلما حاول الابتعاد عن مغرياتها عاد وانتكس، فلم يكن بد له وهو فى الحرم من أن يلجأ إلى ربه فى تصحيح توبته حتى لا يعود فيها ، والخروج مما دق وجل حتى لا يلهيه ، وإصلاحه حتى يستطيع استئناف حياته على نهج جديد لغاية جديدة ، وحفظ كتابه لأنه هو الأصل الذى يمكن به إشباع كل هذه التطلعات ، تطلعاته الوجدانية نحو الله ، وتطلعاته نحو معرفة الله ، وهل بعد ذلك زيادة لمستزيد ؟! إنه لا غرو لم يكن يهتدى لشىء من الحاجات يطلبه غير هذا .

وكان فعلا أن بدأ حفظ القرآن ، حتى لقد حفظ صدراً منه فى طريق عودته ، وبدأ بذلك التغيير الكامل ، والتحول الشامل فى حياته وسلوكه لكى يجمع إلى علم الظاهر علم الباطن ، وإلى علم الشريعة علم الحقيقة .

---

(١) راجع فى مثل ذلك كتاب التصوف لألدرهل ص ٤٥ Underhill : Mysticism P. 45.

هذا التحول — الذى اصطلح على تسميته بالتوبة الصوفية ، وإن بدأ لدى شيخنا فجأة أثناء مقامه بمكة — لم يكن دون مقدمات وانفعالات ظلت تعمل عملها فى يسر ورفق تحت غطاء رقيق من الهدوء والصمت ، لكنها كانت ولا ريب قوية بحيث استطاعت حين واتت الفرصة أن تسيطر سيطرة كاملة على كافة نواحيه الشعورية الظاهرة والباطنة ، ولم يكن هذا التحول عنيفاً — كما جرت به العادة لدى كثير من الصوفيين — بمواجهة صدمة نفسية عميقة ، أو نكسة اجتماعية خطيرة يحتدم عندها الصراع بين الشعور الباطنى الذى كان كامنا لا يتحرك والشعور الظاهرى الذى كان مسيطراً غلاباً ، ويظل الإنسان فى حيرة شديدة يقاسى منها الكثير ولا يعرف إلى أى اتجاه يسير ، حتى ينتهى الصراع بتغلب أحد الجانبين ، وعودة التوازن النفسى إليه .

ولقد حدث مثل ذلك للغزالى ، حيث لم يزل يتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعى الآخرة قريباً من ستة أشهر ، حتى اعتقل لسانه ، وأورثه ذلك حزناً فى القلب بطلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب ، حتى قطع أطباؤه طمعهم من العلاج ، وظل على هذه الحال حتى سهل على قلبه الإعراض عن الجاه والمال والأولاد والأصحاب ، كما ذكر فى منقذه ، فاستقر وهدأ وعاد إليه توازنه النفسى .

لكن شيخنا لم يعان مثل هذا التحول العنيف ، بل انتقل فى سهولة ويسر من حال إلى حال ومن اتجاه إلى اتجاه ، دون أن يحتدم الصراع النفسى لديه إلى مثل هذه الغاية ، مما يدل على أن هذا الصراع لم يكن فجائياً ، ولكنه كان يعتمل فى نفسه لزمن طويل حتى استطاع حين واتت الفرصة أن ينتقل ويتحول به فجأة ، ولكن دون عنف أو اضطراب ، فاتجه إلى طريق آخر ، هو طريق التصوف الذى استفاد فيه استفادة كبيرة بما كان قد حصله من قبل من علوم الآثار والرأى فكان له خير معين فى حياته الجديدة وسلوكه الجديد .

ولقد اندفع الحكيم فى طريقه الجديد اندفاعاً قوياً لا هوادة فيه ، واستغرق استغراقاً كلياً شغله تماماً عما كان فيه من قبل ، وبصورة لا يكاد يكون له فيها اختيار ، لأنه لم يكن يدرك لهذا الاندفاع غاية ، ولا يعرف له نهاية . وإذا كان قد بدأ بحفظ القرآن الكريم ،

فإنه لم يكن يتوقف هنيهة ليلتفت إلى ما كان يزاوله من قبل من نشاط فى طلب الحديث وروايته ، وفى تحصيل علم الرأى والاجتهاد فيه ، حتى أتم حفظ القرآن بعد عودته إلى وطنه ، وقد وجد فى قراءة القرآن ما افتقده من قبل : سكينة قلبه وهدوء نفسه ، فكان لا يمل من قراءته حتى أثناء الليل وحتى إنه ليقيمه إلى الصباح ، ويعلق الحكيم على ذلك بلفظة ذات دلالة خاصة إذا قورنت بما رأيناه من عدم رضاه أو اكتفائه بدراساته السابقة ، يقول الحكيم : ووجدت حلاوته ، فهو هنا يتذوق ما يقرؤه ، ويجد له فى ذوقه حلاوة لم يكن يجدها من قبل ، حين كان يدرس العلم تلك الدراسة العقلية الجافة .

لقد تغير — إذن — مركز الاهتمام ، وانتقل انتقالا كلياً ، فلم يعد تهمه المعرفة العقلية ، لأنه قد حصل منها ما كان كافياً لمثله ، ولكن الذى أصبح يهمه الآن ما هو مستكن وراء هذه المعرفة مما لا يدرك إلا بالذوق ، ومما يشبع كلتا العاطفتين : عاطفته الجياشة نحو الله ، ونحو معرفته ، لذلك أخذ فى تتبع محامد الرب تبارك اسمه ، والتقاط محاسن الكلام عن طريق العظات ، ومما يستعان به على أمر الآخرة ، لكى تشبع هذه العاطفة الجياشة التى ظهرت واندفعت لديه فى قوة وثبات .

لكن هذه النقلة السريعة التى لم يكن يستعد لها جعلته يحس بما يشبه الحيرة ، فقد انقطع فى هذا الطور الجديد عن مألوفه ، واتجه اتجاهاً لا معرفة له به ، وترك غاية كانت واضحة بينة ، إلى غاية لا يدركها ، ولم يتضح له منها شىء بعد ، فهو ينظر ليرى ما أمامه فلا يدركه ، ولا يعرف كيف يتوافق معه ، لذلك جعل يبحث عمن يرشده فى هذا الطريق ، أو يعظه بما يعينه ويقويه ، فلا يجد .

ولم تصرفه هذه الحيرة عما هو فيه ، بل زادته تشبثاً واستمساكاً به ، لأن عمق الحب الذى جعله يندفع إلى تتبع محامد الرب ظل كما هو مسيطراً عليه ، يدفعه إلى الثبات والتغلب على هذه الحيرة التى وقع فيها ، حتى أصبح كالمسير المستسلم لما يراد له ، دون أن يعرف ماذا يراد له ، ولم يكن له ملجأ — حينئذ — إلا الإقبال على نواحى العبادة من الصوم والصلاة ، لكن الحال ظل هو الحال ، لأنه لم يكن قد عرف من قبل غير ما كان يدرسه فى علم الآثار والرأى ، وهو ذو منهج يختلف عن المنهج الذى ينبغى اتباعه فى مثل حاله

الجديدة ، ولم يكن لديه من معرفته شيء ، فأقبل عليه ولم يعرف منهجه أو أسلوبه أو طريقته بعد .

ولعله مما يثير الدهشة حقاً أن يظل مثل الحكيم الترمذى — وهو الذى بدأ دراسته مبكراً ، مع ما هو عليه من ألمعية وذكاء — لا يعرف شيئاً من أحاديث الصوفية وأقوالهم ، حتى يجد نفسه متجها قسراً إلى مثل حياتهم ، وليس عنده رصيد من المعرفة يوجهه أو يعينه على ما هو مقبل عليه .

ويظل كذلك ، إلى أن يقع فى مسامعه كلام أهل المعرفة ، ويقع فى يده كتاب من كتبهم ، يذكره باسم « كتاب الأنطاكى » فيهتدى عن طريقه إلى شيء من رياضة النفس ، يقول الحكيم(١) : فأخذت أتتبع من الكتب محامد الرب تبارك اسمه ، والتقاط محاسن الكلام من طريق العظات ، ومما يستعان به على أمر الآخرة ، وأسترشد فى البلاد فلا أجد من يرشدنى الطريق ، أو يعظنى بشيء أتقوى به ، وأنا كالمتحير ، لا أدرى أى شيء يراد لى ، إلا أنى أخذت فى الصوم والصلاة ، فلم أزل كذلك حتى وقع فى مسامعى كلام أهل المعرفة ، ووقع إلى كتاب الأنطاكى ، فنظرت فيه ، فاهتديت لشيء من رياضة النفس ، فأخذت فيها فأعاننى الله .

هذا الكتاب الذى يذكره الحكيم ، ويعزوه إلى الأنطاكى ، هو فى الحقيقة الشيخ الذى كان له أكبر الأثر فى حياة الحكيم الصوفية ، فمن هو هـذا الأنطاكى يقصده الحكيم ؟؟ تذكر كتب التراجم بهذا اللقب : أحمد بن عاصم الأنطاكى ، وعبد الله بن خبيق الأنطاكى ، ويذكر الكلاباذى فى كتابه التعرف أبا محمد عبد الله بن محمد مع أحمد ابن عاصم ، ويلقبهما معاً : الأنطاكيان ، ولكنه بمقارنة النصوص التى أوردتها هذه الكتب ، خاصة ما ورد فى كتاب « حلية الأولياء » منسوبة إلى أحمد بن عاصم الأنطاكى ، وجدنا أنها تكاد تنطق فى كثير من أوجه الشبه والمطابقة مع ما ورد فى كتب الحكيم — بأنه

---

(١) بدء شأن أبى عبد الله ص ١٥

هو الأنطاكى المقصود . ويذكره السلمى فى طبقاته(١) بأنه من أقران بشر بن الحارث ، والسرى السقطى ، والحارث المحاسبى ، وأنه يقال إنه رأى الفضيل ابن عياض ، كما يروى القشيرى فى رسالته(٢) أن أبا سليمان الدارانى كان يسميه جاسوس القلوب لحدة فراسته .

وسواء كان هذا الأنطاكى أو ذاك ، فإن الحكيم الترمذى قد اهتدى بعد النظر فى كتابه — كما يقول — لشىء من رياضة النفس ، فأخذ فيها ، وأعانه الله عليها ، ولم يذكر لنا الحكيم من أنواع رياضاته — بعد ما ذكره من قبل إدامة قراءة القرآن والقيام بها ليلا والإقبال على الصوم والصلاة — إلا بعض الرياضات السلبية ، مثل تجنب الشهوات ، والتزام العزلة والخلوات .

أما تجنب الشهوات فقد بالغ فيها مبالغة ترجع — على ما يبدو — إلى أنه لم يكن يقنع منها بناحيتها السلبية دون أن يجد لذلك أثراً إيجابياً ، يشعر به شعوراً واضحاً ، كأنه العلامة بعد العلامة على قلبه ، لذلك سار فى هذه الناحية من الرياضة إلى أقصى ما يمكن تصوره فى باب الورع ، حتى امتنع عن شرب ماء الأنهار ، خشية أن يكون قد جرى فى موضع بغير حق ، يقول الحكيم(٣) : « وألهمت منع الشهوات نفسى ، حتى صرت كأنى أعلم على قلبى الشىء بعد الشىء ، حتى ربما كنت أمنع نفسى الماء البارد ، وأتورع عن شرب ماء الأنهار ، فأقول : لعل هذا الماء جرى فى موضع بغير حق ، فكنت أشرب من البير ، أو من الوادى الكبير » ولا شك أن هذه المغالاة إنما كانت تحدث منه فى أوقات استغراقه ، ووقوعه تحت سيطرة العاطفة الغلابة ، التى تقهره على التورع والمبالغة فيه ، لكى يتحقق منه وله ما كان طلبه أثناء إقامته بمكة .

أما التزام العزلة والخلوات ، فقد كان يخلو بمنزلة مرة ، أو يخرج إلى الصحراء أخرى ، أو يطوف بالخربات ومقابر الأموات ثالثة ، وإذا كانت هذه العزلة والخلوة

---

(١) ص ١٣٧
(٢) ص ١٩
(٣) بدء شأن أبى عبد الله ص ١٥

قد حببت إليه ، وأصبحت من مظاهر رياضته النفسية ، فإنه لم يمتنع امتناعاً كلياً عن الاختلاط بالأصحاب ، إلا لفقدانه منهم أصحاب الصدق الذين يعينونه على ما هو فيه ، وذلك لأنه قد أصبح مُركَّز الحس والوجدان على هذا الاتجاه ، بحيث لا يمكن له أن يلتفت إلى غيره ، وكل ما يشغله أو يصرف انتباهه عنه ، أو يقطع استغراقه فيه يصبح كريهاً ثقيلا غير محتمل ، وفى مثل هذه الحال لا يمكن له أن يختلط إلا بمن يكون له نفس الاتجاه ، المشتغل بنفس ما يشغله ، حتى يجد فيه عوناً على طريقه ، فإذا لم يجد كان النفور من الناس والاختلاط بهم شعوراً طبيعياً وكان اللجوء إلى العزلة والخلوة إجراء طبيعياً أيضاً ، يعتصم بها عما يقطع عليه سعيه وجده واجتهاده ، وقد بين هو نفسه هذا المعنى فى رسالته إلى محمد بن الفضل التى ذكرنا نصاً منها فيما سبق[1] .

على أنه ينبغى أن لا نأخذ هذا العكوف على الخلوة والعزلة من مظهرها الخارجى فحسب ونصفها بالسلبية المطلقة ، لأنه فى الوقت الذى يبدو فيه هادئاً بعيداً عن كل نشاط ظاهر ، عقلى أو ذهنى أو حتى عضلى ، يكون نشاطه الباطنى فى أشد درجاته فاعلية وإيجابية ، بحيث تكون له السيطرة الكاملة على كل ملكاته ، بل وعلى حواسه ، فهو يوقف نشاطه الظاهرى ليعطى المجال للنشاطه الباطنى ، وما يزال مستغرقاً فى تجربته إلى أن تتمكن عاطفته الباطنة من السيطرة على مشاعره الظاهرة ، وتنفتح عين بصيرته ، فتجلو له من شئونه ما لم يكن يراه بعين بصره ، وتنشط هذه الحاسة التى يسميها بعض الباحثين « الحاسة الكونية » للاتجاه به إلى خالقها ، وتنطلق إرادته الروحية قوية ثابتة ، لتسلك به طريق الصفاء الروحى ، ويكون حينئذ قد بدأ يسير فى طريقه نحو إشباع هذه العاطفة الإنسانية الكمينة المتجهة بأشواقها الغلابة نحو الله ، ونحو معرفته .

لا يمكن إذن أن يدعى على مثل هذه العزلة أنها عمل من أعمال البطالة ، مغلفة تحت غلاف دينى ، لأنها — على النقيض من ذلك تماماً — أشق معاناة ، وأصعب مراسا من الأعمال الأخرى ، أو العبادات الدينية الظاهرة ، التى يستعان عليها بالاندماج بين الجماعات

---

(١) تحت عنوان « اضطهاده » فى نهاية الفصل السابق .

من أخوة الدين ، وقد أدرك الحكيم ذلك ، ولم يجد من يعينه على حاله ، فاعتصم بالخربات والخلوات ، يعانى فيها وحيداً جهده الصامت العنيف . يقول الحكيم : ووقع على حب الخلوة فى المنزل ، والخروج إلى الصحراء ، فكنت أطوف فى تلك الخربات والنواويس حول الكورة ، فلم يزل ذلك دأبى ، وطلبت أصحاب صدق يعينونى على ذلك فعز على ، فاعتصمت بهذه الخربات والخلوات ؟

ولقد ذكر الغزالى فى منقذه أنه كان فى أثناء خلواته تنكشف له أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها ، وذكر أنه من أول الطريقة تبتدئ المكاشفات والمشاهدات ، حتى إنهم فى يقظتهم يشاهدون الملائكة ، وأرواح الأنبياء ، ويسمعون منهم أصواتاً ، ويقتبسون منهم فوائد ، ويذكر الحكيم فى مواضع من رسائله أن ذلك إنما هو بمثابة محلات للراحة يستجم فيها السالك ، ويستروح من شدة ما يعانيه ، ويتزود لاستئناف سيره .

ومن ذلك ما قد قصه الترمذى علينا من الرؤى ، فقد قص علينا رؤيين اثنتين رآهما بنفسه — فيما يرى النائم — وما عدا ذلك من الرؤى التى قصها علينا فقد رأتها له زوجه ، أو رآها له آخرون ، وهو يذكر هذه الرؤى ، ويعول عليها جميعاً بنفس الدرجة التى يعول بها على رؤاه الشخصية . أما الرؤيين اللتين رآهما بنفسه فقد لاحظنا أن إحداهما تشير إلى درجة صلته بالرسول ﷺ ، وأن الثانية تشير إلى علاقته بربه .

ويحسن بنا أن نوردهما بنصه هو ، وهما من الوضوح بحيث لا يتعلق لنا غرض بالتعليق عليهما أكثر مما ذكرناه .

قال[1] : « فبينا أن على هذه الحال إذ رأيت فيما يرى النائم كأنى أرى رسول الله ﷺ دخل المسجد الجامع فى كورتنا ، فأدخل على أثره ، فألزم اقتفاء أثره ، فما زال يمشى حتى دخل المقصورة ، وأنا على أثره ، ومن القرب منه حتى كأنـ [ى] أكاد ألتزق بظهره ، وأضع خطاى على ذلك الموضع الذى يخطو [عليه] ، حتى دخلت المقصورة ، فرقى المنبر ، فرقيت على أثره ، كلما رقى درجة رقيت على أثره ، حتى إذا استوى على

---

(١) بدءاشأن أبى عبد الله ص ١٦ — ١٧

أعلاها درجة قعد عليها ، فقعدت عند الدرجة الثانية من مجلسه عند قدميه ، ويمينى إلى وجهه ، ووجهى [إلى] الأبواب التى تلى السوق ، وشمالى إلى الناس ، فانتبهت من منامى وأنا على تلك الحال .

« ثم من بعد ذلك بمدة يسيرة ، بينا أن ذات ليلة أصلى فثقلت ، فوضعت رأسى فى مصلاى جنب فراشى ، إذ رأيت صحراء عظيمة ، لا أدرى أى مكان هو ، فأرى مجلساً عظيماً ، وصدراً مهيئاً لذلك المجلس ، وحجلة مضروبة ، لا أقدر على صفة الثياب وذلك الستر ، فكأنه يقال لى : إنه يذهب بك إلى ربك ، فأدخل تلك الحجب فلا أرى شخصاً ولا صورة ، إلا أنه وقع فى قلبى أنى لما دخلت وقع على الفزع فى ذلك الحجاب ، فأيقنت فى منامى بالوقوف بين يديه ، فما لبثت أن أرى نفسى خارجاً من الحجب بالقرب من باب الحجاب واقفاً وأنا أقول : عفا عنى ، وأجد نَفَسى قد سكن من الفزع » .

وإذا لم يكن لنا شأن بمضمون هذه الرؤى وتأويلها فإن أسبابها وآثارها لا شك مما يهمنا ، ذلك أنها علامة ظاهرة على عمق التجربة الروحية وصدق صاحبها ، ومن شأن هذه الرؤى أن تزيد صاحبها ثباتاً وقوة على المضى فى الطريق فهى ذات تأثير مزدوج فى نفس السالك ، من حيث إنها تترجم له عن الحقيقة ، أو عما يجده فى أعماق نفسه بصورة صريحة أو بصورة رمزية ، تبث فى نفسه الثقة بما حصل فى يده ، أو بما وصل إليه ، وتوحى إليه بما ينبغى أن يبذله من جهد أكبر ، وبالمعالم التى ينبغى له أن يتبعها . ومما لا شك فيه أن هاتين الرؤيين ، بذاتهما ثم بمضمونهما ، كانتا ذواتى تأثير كبير على شيخنا فى سلوكه طريقه ، وفى مضيه قدماً فى هذا الطريق ، دون التفات هنا أو ههنا ، فداوم على خطته فى رياضة النفس من تجنب الشهوات ، واعتزال الخلق ، والاستغراق فى النجوى والدعاء .

ثم انتقل من مرحلة الرؤى إلى مرحلة أعمق وأوثق ، يذكرها الحكيم بقوله : « فانفتح له شىء بعد شىء ، ووجدت فى قلبى قوة وانتباهاً » ولا نعرف تماماً ما كان هذا الفتح ، ولا ما ذا كان مضمونه ، ولكننا نعلم أنه أحس فى نفسه بزيادة قوة وزيادة انتباه ، وفى

هذه المرحلة من سلوكه وفقه الله إلى بعض الرفقاء ، فكان يجتمع بهم فى الليالى يتناظرون ويتذاكرون ، ويدعون ويتضرعون بالأسحار

ويمكن أن نقول عما عرضناه من سلوكه ومجاهداته إنه وجه واحد من عملية إعداده وتهيئته فى هذا الطريق الطويل الشاق ، توجه فيه إلى الله توجهاً كاملا ، وأصبح بمقتضى هذا الاتجاه مضطراً إلى أن يهجر — بمحض إدراكه وإرادته — كل نواحى نشاطه السابقة ، وأن يتجه إلى نواح جديدة من النشاط ، ما بطن منها أعظم مما ظهر ، وإذا كان اعتزاله الخلق بمحض إرادته وإدراكه وقد جاء تبعاً لتوجهه الكامل إلى الله ، فقد أراد الله أن يقطع صلته بهم بما لا دخل له فيه ، لتكتمل عملية إعداده وتهيئته ، وهذا هو الوجه الثانى من وجوه هذه العملية ، حتى ييأس منهم ، ولا يعود إلى الالتفات إليهم ، ولا تبقى فى نفسه بقية تنغص عليه اتجاهه أو تعطل عليه سيره ، فتكتمل له أسباب العزلة والرياضة النفسية ، من الداخل ومن الخارج ، بإرادته وبالرغم عنه ، بحيث يجد من ظروفه التى تحيط به ما يؤكد رغبته ، ويزيد عزيمته ، ويقوى إرادته فيتضافر الوجهان على تحقيق المقصود من هذه المرحلة من مراحل السلوك والمجاهدة ، ثم هو فوق ذلك اختبار لمدى صدقه فى اتجاهه ، وثباته فى طريقه ، وإخلاصه فى سلوكه ، فإن الصادقين المخلصين لا يأبهون لما يلاقونه من أنواع الفتن والبلايا ، ولا تصدهم عن سبيلهم ، وهكذا كان ، فقد كثرت القالة فى شأنه ، وكثرت عنه الشائعات ، وسلط عليه بعض المنتسبين إلى صفة العلم يؤذونه ويتهمونه بالهوى والبدعة ، ولم يكن لديه فراغ ينفقه فى الالتفات إلى ذلك ، بل ظل على حاله ، مستغرقاً فى طريقه ، لا يتوقف ولا يهدأ ولا يستريح ، والفتنة تزداد ، والشائعات تنتشر ، ويبدو أن موقفه السلبى منها ، وعدم تصديه للرد عليها ، جعلها تقوى وتعنف ، حتى وصل الأمر إلى والى بلخ ، فأرسل محققاً يبحث له هذا الأمر ، وقد اتهم الحكيم لديه بأنه يتكلم فى الحب ، ويفسد الناس ، ويبتدع ، ويدعى النبوة ، وأقل هذه التهم — وهى تهمة الكلام فى الحب ، كان كافياً فى « محنة غلام الخليل » التى أشرنا إليها من قبل ، لتبرير أقسى العقوبات ، ولعله بناء على ذلك قد أخرج إلى بلخ ، أو لعل والى بلخ طلبه إليه ، وهناك كتب عليه قباله أن لا يتكلم فى الحب .

وأيا ما كانت الأسباب الحقيقية وراء هذه المحنة التى امتحن بها الحكيم ، فإنها كانت قوية عنيفة إلى درجة كبيرة ، ويمكن أن ندرك مدى عنفها وقوتها من وصف الحكيم لها بقوله « كانوا صيروا السلطان والبلاد على بحال لا أجترئ أن أطلع رأسى » ، ولذلك تركت لديه آثاراً عميقة ، وأعقبته عواقب بالغة ، فقد أسقطت قدره عند الناس ، كما آيسته منهم ، وأحرقت حرارتها بقية رغبته فيهم واعتباره لتقاليدهم وموازينهم ، حتى أصبح أكثر قدرة على تذليل نفسه ، وتمكنا من قسرها على فعل ما كانت تأبى فعله ، وأداء ما كانت تكره أداءه ، وذلك لسقوط منزلتها عند الخلق ، وهوانها عند الناس ، حتى وجد لذلك — مع وسمه بمظاهر الذلة — حلاوة تصل إلى قلبه .

ولقد أدرك الحكيم ما تنطوى عليه هذه المحنة من تطهير قلبه ، فاتخذها وسيلة مساعدة له على رياضة نفسه ، وقد علق عليها بقوله « وكان ذلك من الله تبارك اسمه سبباً فى تطهيرى ، فإن الغموم تطهر القلب . . . . . فتواترت على الغموم حتى وجدت سبيلا إلى تذليل نفسى ، فكنت أراودها على أمور قبل ذلك من طريق الذلة ، فتنفر ولا تطاوعنى ، مثل ركوب الحمار فى السوق ، والمشى حافياً فى الطرق ، و [لبس] الثياب الدون ، وحمل شىء مما يحمل العبيد والفقراء ، فيشتد على ذلك . فلما أصابتنى هذه المقالة والغموم ذهـ [ـبت] شرة نفسى ، فحملت عليها هذه الأشياء ، فذلت وأطاعت ، حتى وصل إلى قلبى حلاوة تلك الذلة » .

وظلت هذه حاله ، اجتناب كامل للشهوات ، وانغماس كامل فى أنواع المجاهدات ، وخلوة اختيارية ، تعززها عزلة إجبارية عن بقية العالمين ، اللهم إلا فئة قليلة من الإخوان تشاركه فى مشربه ، يجتمعون معاً على الذكر ، ويقضون فيه كثيراً من أوقات الليل .

وخلال هذه الفترة المليئة بالمجاهدات والرياضات كان يمر بكثير من التجارب الروحية العميقة ، التى يصعب علينا إدراكها من الخارج كما يصعب على صاحبها وصفها أو إيضاحها ، ويقص علينا الحكيم قصة ظاهرة صوفية وقعت له ، قد تكون غريبة علينا ، ولكنها ليست غريبة على سالكى الطريق ، فكثير منهم قد مر بتجارب مماثلة ذكرت لنا أنباؤها[1] ، كما فعل الترمذى فى قوله : « فبينا أنا كذلك إذ اجتمعنا ليلة على

---

(١) انظر اندرهل Underhill فى كتاب « التصوف Mysticism » ص ٥٩ .P. 59 يتحدث عن الجامى وجلال الدين الرومى

الذكر في ضيافة لأخ من إخواننا ، فلما مضى من الليل ما شاء الله ، رجعت إلى المنزل ، فانفتح قلبي في الطريق فتحاً لا أقدر أن أصفه ، وكأنه وقع في قلبي شيء طابت [له] نفسي والتذت به ، وفرحت حتى مررت ، فما استقبلني شيء هبته ، حتى إن الكلاب ينبحن في وجهي فآنس لنباحهن من لذة وجدت في قلبي ، [حتى بدا] له أن السماء بكواكبها وقمرها صارت إلى قرب الأرض ، وأنا [فيما] بين ذلك أدعو ربي ، ووجدت كأن قلبي نصب فيه شيء ، فإذا وجدت تلك الحلاوة التوى وتقبض بطني ، والتوى بعضه على بعض من شدة اللذة واعتصر ، وانتشرت في صلبي وعروقي تلك الحلاوة ، وكان يخيل إلى أن قربي من مكان قرب العرش ، فما زال ذلك دأبي كل ليلة إلى الصباح ، أسهر ولا أجد نوماً ، فقوى قلبي على ذلك ، وأنا متحير ، لا أدرى ما هذا ، إلا أنني ازددت قوة ونشاطاً فيما كنت فيه » .

ويرى بعض الباحثين في هذه الظاهرة أنها تعود في الشق المعنوى منها إلى الإيحاء أو التنويم الذاتي ؛ وفي الشق العضوى منها إلى عرض من أعراض نوع من الهستيريا أو الهلوسة البصرية أو السمعية ، خاصة عند اصطحابهما سوياً في ظاهرة واحدة كالتي معنا .

لكن هذه الأعراض التي يستندون إليها لا تساعدهم على رأيهم في كثير من الحالات ، فهذه الظاهرة التي بين أيدينا ، وهي حالة من حالات الوجد أو اللوامع الصوفية ، تدلنا بكل وضوح على أن الترمذي استغرق في حالة النشوة التي صادفته ، ولكنه لم يفقد إدراكه العادي ، فالكلاب ينبحن في وجهه ، وهو يدرك أنها كلاب ، وأنها تنبح ، وأن مثل ذلك يستوحش منه الإنسان ، ولكنه يقرر أنه قد أنس لنباحهن ، لا لحالة مرضية ، أو تأثير نفسي مفتعل قد عرض له ، ولكن لما يفيض به قلبه من اللذة ، وهو يدرك أن الكواكب والقمر والسماء كلها أجرام بعيدة جداً ، إلا أنه لشدة ما حل في قلبه من هذه اللوامع أحس كأنها دانية قد صارت إلى قرب الأرض ، فالأشياء هي هي لم تتغير في حسه ، ولم يتغير وضعها في نفسه ، فلم ينكمش مجاله الشعوري أو يتفكك ، ولم تتسلط عليه الخيالات والأوهام[1] ، ولكن استغراقه في النشوة التي غمرته لم يدع لانفعالاته العادية

---

(١) انظر في توجيه هذا النقد ما قاله أبو الفرج الجوزي في تلبيس إبليس ص ٢٧٨ — ٢٧٩

مجالا لكى تسيطر عليه ، بل غمرتها أيضاً ، وجعلتها تنتظم فى تيار واحد من اللذة والأنس ، فإدراكه العقلى والحسى واضح صحيح ، لا يقع تحت سيطرة الخيال ، ولكن قوة الوارد الروحى لم تتركه يتأثر به التأثر العادى ، لأن روحه ووجدانه متجهان اتجاها آخر غير هذا الاتجاه العادى ، ومن تكامل سلوكه أن تكون كل مظاهره متجهة فى اتجاه متكامل غير مزدوج أو مفارق .

أما هذه الأعراض العضوية فمن الصعب — بعد أن عرفنا ما سبق — أن نجعلها أعراضاً لحالة مرضية كالهلوسة البصرية أو السمعية أو الهستيريا ، لأنها ليست مصاحبة لها ، ولأنها لم تعقبه ضعفاً أو انحطاطاً فى القوى ، بل على العكس كان يزداد مع تكرارها قوة ونشاطاً ، مع الملابسات التى من شأنها إضعاف القوة البدنية وإنهاكها ، مثل مواصلة السهر ليال متعددة ومتعاقبة بغير انقطاع ، فمثل هذه الحالة ليست من الحالات المرضية(١) ، بل حالة روحية ، قد تكون أكبر من طاقة البدن وتحمله ، فيشعر لها بشىء من الثقل والألم ، ولكنها فى نفس الوقت تبث من قوتها فى قلبه ما يبعث النشاط والحركة فى بدنه ، فيتألم البدن ، ويشعر بأعراض مختلفة لهذا الألم ، لكنه يحس لذة وحلاوة تدفع صاحبها إلى الاستزادة منها ، وتمنى دوامها ، وكيف لا ؟ وهو يخيل إليه خلالها أن قربه من مكان قرب العرش ، وهو تعبير رقيق من الترمذى يرمز به إلى شعوره بمدى القرب ، والتذاذه وأنسه بهذا الشعور الغامر .

ولقد قص علينا الترمذى الحكيم أن مثل هذه الظاهرة قد حدثت لزوجه وتكرر ، وأورد الآن واحدة منها لندرك مدى التشابه بين ما حدث لها ، مما لا يحتاج — بعد ما ذكرناه — إلى شرح أو تفسير .

يقول الحكيم : «فوقع عليها حرص الاستماع إلى الموعظة، وطلب الحقوق من نفسها ، فأول ما ابتدئ لها من تحقيق رؤياها ، أنها كانت فى البستان قاعدة ، وذلك لثلاث بقين من ذى القعدة ، بعد ما رأت هذه الرؤيا بنحو من خمسة أيام أو ستة ، إذ وقع على قلبها « يا نور كل شىء وهداه أنت الذى فاق الظلمات نوره » ، قالت : فوجدت كأن

(١) انظر فى تحليل هذه الظاهرة كتاب التصوف لأندرهل الفصل الثالث

شيئاً دخل صدرى ، فدار حول قلبي فأحاط به ، وامتلأ الصدر إلى الحلق ، حتى صرت شبه المخنوق من امتلائه ، وله حرارة وحرقات على القلب ، فتزينت الأشياء كلها لى ، فما وقع بصرى على أرض ولا سماء وخلق من الخلق ، إلا رأيته بخلاف ما كنت أراه من الزينة والبهجة والحلاوة . . » .

وبعد أن بلغ شيخنا هذا المستوى فى سلوكه ومجاهداته ، وبعد أن ابتلى بما ابتلى به من المنتحلين لصفة العلم ، وبعد أن وطن نفسه على اجتنابهم واعتزالهم ، مغتبطاً بأحواله وارداته ، غير ناظر إلا إلى الترقى بنفسه فى مدارج الطريق ، وقعت بالبلاد فتنة وانتقاض أمر ، فهرب جميع من كانوا آذوه وشنعوا عليه ، وكأن الله الذى أراد أن يبتليه بهم قد أتم امتحانه فيهم ، وإذا بمشايخ البلد يجتمعون إليه ويلحون عليه فى أن يقعد لهم ، وما زالوا به حتى أجابهم ، فظهر أمره ، وانتشر ذكره ، وكثرت تلامذته ، وأقبلت الرياسة والفتن ، بلوى من الله لعبده على حد تعبيره .

على أن هنالك شيئاً هاماً لا يصح إغفاله ، هو ما ذكره من أنه اشتغل فى سنة من السنين بفن الفلك ، ويبدو أنه أمعن فيه ، ولم يترك الاشتغال به إلا بناء على رؤيا رؤيت له تدل على أن الاشتغال به ليس من شرطه ولا من مذهبه ، وأنه لا يؤمن أن يكون حجابا بينه وبين رب العزة .

بعد أن سرنا مع الحكيم هذه الرحلة ، منذ بدايته إلى أن ثبتت أقدامه فى الطريق ، وأصبح شيخاً له تلامذته ومريدوه ، لا نستطيع أن نسير بانتظام إلى أبعد من ذلك ، وإنما ندرك شيئاً من اللمحات هنا وهناك من خلال الأحلام والرؤى المذكورة فى هذه الترجمة القصيرة تصفه مرة بأنه من الصديقين ، ومرة بأنه وتد من أوتاد الأرض ، ومرة بأنه بدل من الأبدال .

وفاته وقبره :

لقد مارس الحكيم الترمذى تجربة روحية عميقة ، يبدو مدى عمقها فيما ترك من آثار باقية خالدة وقد ساعده على ذلك ما وهبه الله من طول العمر ، حيث إنه ولد على ما رجحناه فى مقدمة البحث عام خمس ومائتين ، وتوفى عام عشرين وثلاثمائة للهجرة ،

ولم تسعفنا المراجع التي اطلعنا عليها بما يعيننا على تحديد تاريخ واحد منها ، ميلاده أو وفاته ، تحديداً يمكن أن نطمئن إليه اطمئناناً كاملا ، لكنها مجرد ترجيحات تعتمد على بعض الشواهد والمقارنات .

وإذا كنا لا نعرف بالضبط ماذا حدث له بعد نفيه من ترمذ ، وكيف عاد إليها ، ومتى عاد ، فقد نستطيع أن نقول إنه توفى بمدينة ترمذ حيث يوجد قبره ، وقد وصف بارتولد Barthold هذا القبر فى دائرة المعارف الإسلامية ، تحت مادة ترمذ ، بقوله : إن قبره الذى ربما تم تشييده فى القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) هو الآن من أفخم الأبنية بين أطلال مدينة ترمذ ، بل هو من أجملها فى أواسط آسيا .

ويروى أربرى والدكتور على حسن عبد القادر عن بارتولد فى كتابه « تركستان إلى الغزو المنغولى » قوله : ونجد بين الأبنية فى خرائب المدينة القديمة ضريح الولى أبى عبد الله محمد بن على الترمذى ، وهذا الضريح من المرمر الأبيض ، وقد ذكر بوسلافسكى أن هذا الأثر لا يفوقه من حيث الصنعة والمادة أى أثر آخر من الآثار القديمة التى عرفت حتى الآن فى هذه النواحى . ولم يقم هذا الضريح معاصرو الترمذى ، ولا يمكن أيضاً أن يكون بناؤه قد حدث قبل القرن السابع عشر الميلادى ، بدليل الخط العربى النسخى الذى كتب على هذا القبر ، وهو خط هذا العصر(١) .

مكانته :

إذا كانت كتب التراجم لم تؤد إلينا ترجمة شافية للحكيم الترمذى ، فإنها لم تبخل عليه ببعض ما هو أهله من عبارات الثناء والتقدير ، وأضافت إليه ألقاباً تنم عن مدى هذا الإجلال(٢) ، ولقد ذكره السلمى المتوفى سنة ٤١٢ هـ بأنه من كبار مشايخ خراسان ، وله التصانيف المشهورة ، وأنه كتب الحديث الكثير ورواه(٣) ، وذكره أبو نعيم الأصبهانى المتوفى سنة ٤٣٠ هـ بأنه مستقيم الطريقة ، تابع للآثار ، يرد على المرجئة وغيرها من المخالفين(٤) ، وذكره القشيرى المتوفى سنة ٤٦٥ هـ بأنه من كبار الشيوخ ، وله تصانيف

---

(١) مقدمتهما لكتاب الرياضة وأدب النفس ص ١١

(٢) وقد ذكرنا بعض هذه الألقاب تحت عنوان « ألقابه » فى الفصل الأول .

(٣) طبقات الصوفية ص ٢١٧ (٤) حلية الأولياء جـ ١٠ ص ٢٣٣

فى علوم القوم[١] ، ومن قبل ذلك ذكره الكلاباذى المتوفى سنة ٣٨٠ هـ فى كتابه « التعرف لمذهب أهل التصوف » بين من صنف فى المعاملات[٢] .

على أن التقدير الحقيقى لمكانة الحكيم لا تعرف من كتب التراجم بقدر ما تعرف من أثره على من جاء بعده من الصوفية وغيرهم ، يقول الدكتور نقولا هير فى مقدمته لكتاب « بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب[٣] » : فإن كثرة استنساخ كتبه حتى إلى عهد قريب تقوم شاهداً على ما لقيته عند الناس من استحسان ورواج ، ويقول الدكتور عثمان يحيى فى مقدمته لكتاب « ختم الأولياء »[٤] : وإن بقاء أكثر مؤلفات الشيخ الترمذى فى دور المكاتب إن فى الشرق أو الغرب لدليل بارز على عناية العلماء البالغة بها ، وشيوعها فى الأوساط الإسلامية المختلفة .

ويتفق كل من الدكتور نقولا هير والدكتور عثمان يحيى على أن ابن عربى قد استفاد من مؤلفاته كثيراً ، وأنه عقد فصلا طويلا فى كتابه « الفتوحات الملكية » للإجابة على أسئلة الحكيم الترمذى التى أوردها فى كتابه « ختم الأولياء » ، بل أفرد لذلك كتاباً مستقلا سماه « الجواب المستقيم عما سأل عنه الترمذى الحكيم[٥] » . وعلى أن الغزالى قد اقتبس من كتاب «الأكياس والمغترين» فى آخر الربع الثالث من « إحياء علوم الدين » عند كلامه على ذم الغرور ، وأن ابن القيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١هـ ينقل فقرا من « كتاب الفروق فى كتابه « الروح » ، وقد اطلعت على هذا الكتاب ، وقارنت هذه « الفقرات » فوجدته ينقل فى الحقيقة فصولا كثيرة يتصرف فيها حسب اجتهاده ، ويعلق عليها أهمية كبيرة ، دون أن يشير إلى صاحب الفكرة الأساسية فى إيراد هذه الفروق ، ولكنه يروى — فى خلال الكتاب نفسه — عن الحكيم الترمذى بعض أقواله وآرائه[٦] .

---

(١) الرسالة ص ٢٤ (٢) ص ٣٢

(٣) ص ١٢ (٤) ص ٣٨

(٥) وقد نشر الدكتور عثمان يحيى هذه الأجوبة بجوار الأسئلة فى حاشية نفس الكتاب المذكور « ختم الأولياء »

(٦) انظر مثلا أول فصل فى المسألة الثانية عشر ص ١٠٨ ، وهى فى البحث عن اختصاص هذه الأمة بفتنة القبر

وإذا كنا لا نعرف مراحل الرحلة الطويلة التى قطعتها كتبه حتى وصلت إلينا ، ومدى تغلغلها وتأثيرها ، فإنه قد أصبح من المؤكد أنها تعتبر من أمهات الكتب الصوفية التى يرجع إليها ويعتمد عليها ، ويصف أبو الفرج بن الجوزى أحد كتبه بقوله : « وقد صنف لهم [للصوفية] أبو عبد الله محمد بن على الترمذى كتاباً سماه رياضة النفوس قال فيه ...(١)» .

كما أصبح من المؤكد أن كتب الترمذى كانت تحظى بتقدير عميق فى المدرسة الشاذلية التى أسسها أبو الحسن الشاذلى المتوفى سنة ٦٥٦ هـ ، والتى لا تزال حية إلى الآن ، فقد كان الشاذلى يعقد ميعاداً لدراسة كتابه « ختم الأولياء » وقد بلغ من اهتمام شيوخ هذه المدرسة بهذه الدروس أن كان أبو العباس المرسى يحرص كل الحرص على حضورها ، وحينما يكون على سفر فإنه يلتمس كل وسيلة تمكنه من حضورها فى ميعادها(٢) ، كما كان ابن عطاء الله السكندرى يروى عنه فى تآليفه التى تعتبر أساساً فى كتب المدرسة الشاذلية(٣) ، وقد بلغ من تقديره فى هذه المدرسة أنهم كانوا يطلقون عليه لقب الإمام الربانى ، وقد روى ابن عطاء فى كتابه « لطائف المنن » عن شيخه أبى العباس المرسى فقال(٤) : وكان [أبو العباس المرسى] يقول عن الشيخ أبى الحسن : عليكم بالقوت فإنه قوت ، وكان هو والشيخ أبو الحسن كل منهما يعظم الإمام الربانى محمد بن على الترمذى ، وكان لكلامه عندهما الحظوة التامة ، وكان يقول عنه : إنه أحد الأربعة الأوتاد .

فليس الحكيم الترمذى مجهول المكان عند أهل التصوف ، وإن ظل فترة غامض الأثر لدى الباحثين ، حتى اتجهت أنظارهم إليه ، وبدأ كثير منهم فى التنقيب عن كتبه وآثاره ، والعمل على توضيح دوره فى ميدان التصوف ، حيث إنه لا يقل أهمية عن أعلام التصوف وأقطابه المعدودين وقد أشار إلى ذلك أربرى Arberry فى كتابه « التصوف Sufism » حيث قال(٥): إن القرن الذى أبرز المحاسبى والجنيد والحلاج قد قدم للتصوف الإسلامى من أسهموا فى بناء صرحه ممن ليسوا أقل أهمية إلا بوجه من المقارنة ، وليس الحكيم أقل أهمية من هؤلاء

---

(١) تلبيس إبليس ص ٢٠٣

(٢) ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن ص ٦٨ ، والدكتور عبد الحليم محمود : أبو الحسن الشاذلى ص ٥٢

(٣) انظر مثلا كتابه « لطائف المنن » ، وكتاب « مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح » .

(٤) ص ٦٢

(٥) ص ٦٠ – ٦١ P.P 60-61

إنتـــاج
المتحـــدون العرب للتجارة
ت : ٩٣٢٠٥٥

رقم الإيداع بدار الكتب ٣٦١٥ لســنة ١٩٧١

م : الدجـــوى ـ القاهرة
ت : ٩٠٠٤٩٨ ـ ٩٢٤٢٦٨



إنتاج
المتحدون العرب للتجارة
ت : ٩٣٢٠٥٥





الثمن ٢٥ م